

નિવેદન

જૈન સિધ્ધાંત અને સંસ્કૃતિનો પરિચય જૈન-જૈનેતર જનતા સહેલાઈથી કરી શકે તેવા આશયથી જૈનધર્મના જુદા જુદા અંગોને સ્પર્શતું સાહિત્ય લોકલોગ્ય લાપામાં તૈયાર કરી તેનો પ્રચાર કરવાનું વ્યવસ્થિત ધોરણે કાર્ય કરવાની શુભ લાવના રાજ બહાદુર શેઠશ્રી હવતલાલ પ્રતાપશી જે. પી. તથા સ્વ. શેઠશ્રી શાન્તિલાલ ખેતશીલાઈ ચેરીટી ટ્રસ્ટ દ્વંડના ટ્રસ્ટી-ઓના દિલમાં ઉદ્ભવી. આ આવકારદાયક કાર્યને વ્યવસ્થિત રૂપ આપવા માટે આ સંસ્થા સાથે વિચાર-વિનિમય કરવામાં આવ્યો, અને સર્વે એકમત થતાં જૈન-સિધ્ધાંતનો મુલોગ્ય પ્રયાસ કરવા માટે એક યોજના કરવામાં આવી. તેના રૂબ-રૂબે “અનેકાન્તવાદ” ની પુસ્તિકા જનતા સમક્ષ મૂકતાં અમેને હર્ષ થાય છે.

ચોજનાના આરંભમાં “શ્રી જૈન ધર્મનો અનેકાન્તવાદ” વિષયક એક ઇનામી નિબંધ બહાર જનતા પાસેથી ગુજરાતી, હિન્દી, મરાઠી કે ઇંગ્લીશ ભાષામાં માગવામાં આવેલ અને તેના જરાખમાં દરેક ભાષામાં જુદા જુદા વિદ્વાનો તરફથી નિબંધો પ્રાપ્ત થયા હતા, જે બદલ દરેક વિદ્વાનોના અમો આભારી છીએ.

નિબંધ તપાસનારકમિટિ સમક્ષ નિબંધો મૂકવામાં આવતાં કલકત્તાના જાણીતા ખંગાળી વિદ્વાન શ્રીયુત હરિસત્ય ભટ્ટાચાર્યનો નિબંધ સૌપ્રથમ કક્ષાએ ઉત્તીર્ણ થયો અને પહેલું ઇનામ તેઓશ્રીને આપવામાં આવેલ છે.

શ્રીયુત હરિસત્ય ભટ્ટાચાર્યનો વાસ્તવિક પરિચય તો આ નિબંધ વાંચવાથી આવી શકશે. તેઓ જૈન સિદ્ધાંતના જિંડા અભ્યાસી છે, જૈન સિદ્ધાંત ઉપર તેઓએ જુદા જુદા અભ્યાસપૂર્ણ નિબંધો ખંગાળી ભાષામાં લખેલા છે અને એ નિબંધો તરફ જનતાનું ધ્યાન ખેંચાતા, તે નિબંધો પૈકી થોડી સામગ્રી તો ગુજરાતી-હિન્દી અનુવાદ પણ બહાર મૂકવામાં આવેલ છે. આ સિવાય થોડા ગ્રંથોનો અનુવાદ પણ તેઓશ્રીએ કરેલ છે અને તેના ઉપર જિંડું વિવેચન પણ તેઓશ્રીએ કરેલ છે. જૈન ધર્મનું મર્મગ્રાહી અને તુલનાત્મક જિંડું જ્ઞાન ધરાવનાર એક સાદા અને અનોખા વિદ્વાન અમોને આ નિબંધ માટે મળી ગયા તે ખરેખર સદ્ભાગ્યનો પ્રસંગ ગણાય.

“અનેકાન્તવાદ”નો વિષય ખરેખર અતિગહન છે. જૈન ધર્મની વિશિષ્ટતા સમજવા માટે સૌપ્રથમ આ વિષયનો અભ્યાસ જરૂરી છે. પ્રજામાં સંપ-સમન્વય અને ગુણાનુવાદનાં આવશ્યક



ધર્મવીર જીન નરસિંહ
રાવબહાદુર શેઠ ભવતલાલ પ્રતાપશી

નુહો પ્રગટાવવાની અને વિશ્વમાં સાચી શાંતિ સ્થાપવાની તાકાત અને યોગ્યતા અનેકાન્તવાદમાં રહેલ છે. આ અતિગહેન વિષયને એકદમ સફળ બનાવવા માટે તો તેની પૂર્વભૂમિકારૂપે પણ કેટલુંક આહિત્ય તૈયાર કરવું ઘટે, પરંતુ તે કાર્ય અતિ-વિસ્તાર માગી લે છે એટલે અત્યારે તો અમોએ શ્રીશ્રુત ભટ્ટાચાર્યે તુલનાત્મક રીતે આ વિષયને અને તેટલો સફળ બનાવ્યો છે તે જનતા સમક્ષ રજૂ કરી સંતોષ માનીએ છીએ, આથી તો જેન દર્શનના એકેએક અંગમાં એટલું બધું તત્વ રહેલ છે કે તેનો મર્મ જનતા સમક્ષ સરળ ભાષામાં રજૂ કરવામાં આવે તો આજના મંથનકાળમાં શાંતિના માર્ગે જગતને લઈ જવામાં તે ખૂબ ઉપયોગી થઈ પડે તેમ છે. જેનધર્મનાં મતો, તેનો ત્યાગમાર્ગ, તેનો અપરિબદ્ધવાદ, તેના એકેએક અનુદાનમાં રહેલ ઉચ્ચ ભાવના અને એવા અનેક તરવો તેમાં ઠાંસી ઠાંસીને ભરેલા છે, જેનો વાસ્તવિક પ્રકાશ આપણે લોકભોગ્ય રીતે જગત સમક્ષ મૂકવાની દિશામાં વધુ ને વધુ પ્રયાસ કરવો જોઈએ.

ઈનામી યોજનાને અંગે પ્રાપ્ત થયેલ નિષંધો તે વિષયના નિષ્ણાતો પાસે તપાસરાવીને જરૂર જણાય તો તેમાં મુધારો-વધારો કરીને પછી જ પ્રગટ કરવાની યોજના પહેલેથી રાખવામાં આવેલ. આ કાર્ય જરા કઠણ છે તેમ નિષંધો ભેવા માટે સમય પણ સારો માગી લે છે. આચાર્ય શ્રીમદ્ વિજયપ્રેમ-સૂરીશ્વરજી મહારાજ તથા આચાર્ય શ્રીમદ્ વિજયરામચંદ્ર-સૂરીશ્વરજી સમક્ષ અમોએ આ વાત મૂકી અને નિષંધ તપાસી યોગ્ય કરી આપવા માટે તેઓશ્રીના વિદ્વાન શિષ્યવયોનો આ માટે સાથ માગવામાં આવ્યો.

અમોને જણાવતાં આનંદ થાય છે કે અમારી આ માગ-
ણીનો તરત સ્વીકાર કરી તેઓશ્રીએ આ કાર્યમાં પૂરતો
સાથ આપ્યો છે અને અનેકવિધ શુભ પ્રવૃત્તિઓ વચ્ચે પણ
ખાસ મમય મેળવી આ નિબંધ તેઓશ્રી પણ તપાસી ગયા છે
અને ખાસ કરીને તેઓશ્રીના શાંત અને વિદ્વાન શિષ્યરત્ન
પંન્યાસરત્નશ્રી ભદ્રંકરવિજયજી મહારાજને તો આ કાર્ય માટે
ખાસ નિયુક્ત કર્યા હતા. પંન્યાસશ્રીએ અમારા આ કાર્યમાં
જે સાથ આપ્યો છે તે માટે અમો તેઓશ્રીનો જેટલો આભાર
માનીએ તેટલો ઓછો છે. આ નિબંધ તપાસી તેમાં મુદ્દારા-
વધારા કરવાના કાર્યમાં તો તેઓશ્રીએ આ અનોખો રસ લીધો
છે, એટલું જ નહિ પરંતુ જૈન સાહિત્યના પ્રચાર માટેની આ
યોજનાના કાર્યમાં પણ જાણે તેઓશ્રીનો આ અિય વિષય હોય
તેમ તેના વિકાસ, સંચાલન અને વ્યવસ્થાના કાર્યમાં પણ
તેઓશ્રી તરફથી ભાવભરી ને અમૂલ્ય પ્રેરણા મળી છે અને
મળતી રહી છે તે બદલ અમો તેઓશ્રીના ખરેખર અત્યંત
ઋણી છીએ.

આ નિબંધના અનુવાદક શ્રીયુત દ્વે સાહેબે વિષયને
ન્યાય આપવામાં જે રસ દર્શાવ્યો છે તેમજ પ્રસંગે પ્રસંગે
આ વિષય અંગે ચર્ચા કરવામાં જે તત્પરતા બતાવી છે તે
ન ભૂલી શકાય તેવી છે.

આ આખીએ યોજનાના પ્રભુતા શેઠ સાહેબ જીવતલાલ-
લાઈ પ્રતાપશીનો ધર્મપ્રેમ અમો કદી ભૂલી શકીએ તેમ નથી.
જૈનશાસનને સદા જયવન્તું બોવાની તેઓશ્રીની અપૂર્વ ધગશ
છે, અને એ દષ્ટિએ જૈનશાસનના ઉત્કર્ષ માટે તેઓશ્રીએ
અનેક શુભ કાર્યો કરેલાં છે. તેઓશ્રીનો જુદા જુદા ધાર્મિક



મહાત્મા શેઠ શાન્તિલાલ જેતશીલાલ

કાર્યોમાં અપાએલ દાનપ્રવાહ પણ બાણીતો છે. આ યોજનાનો અંગે તેઓશ્રીના દિલની ધગશ અમોએ જોઇ અને ખૂબ આનંદ થયો. જૈન સિદ્ધાંતના પ્રચાર માટે સરલ રીતે સાહિત્ય પ્રચાર કરવાની અને વિશ્વલરમાં જૈનસિદ્ધાંતનો ફેલાવો કરવાની ઊડી ધગશ તેઓશ્રીના દિલમાં રહેલ છે. અમારા આ કાર્યમાં આ માટેની ઘણી પ્રેરણાઓ તેઓશ્રી તરફથી મળતી રહી છે, તે તેઓશ્રીનો જૈન સાહિત્ય પ્રચાર માટેનો પ્રેમ સૂચવે છે અને જૈન સમાજ માટે અતિ આવશ્યક એવી આ યોજનાને મૂર્તસ્વરૂપ આપવામાં તેઓશ્રીએ દાખવેલ ઉદારતા પણ એટલી જ નોંધપાત્ર છે. ખરી રીતે આ સારાએ કાર્યનો ખરો યશ તેઓશ્રીના ફાળે જ જાય છે. તેઓશ્રીની પ્રેરણા વિના આ કાર્ય ઉદ્ભવી શક્યું ન હોત. સ્વ. શેઠ શાન્તિકાલ ખેતશીલાઈ ચેરીટી ટ્રસ્ટફંડના ટ્રસ્ટીઓની ઉદારતા, સાહિત્યપ્રેમ પણ આ સ્થળે એટલો જ નોંધપાત્ર બને છે. આ સૌ માટે અમે સૌનો આભાર માનીએ છીએ.

જૈન સિદ્ધાંતનો પ્રચાર કરવા માટેની વ્યવસ્થિત યોજના આ પ્રથમ જેવી છે. આ કાર્યને પાર પાડવામાં અનેકના સહકારની પણ એટલી જ જરૂર છે. ઘોડા ઘણા પ્રયાસ પછી અમોને લાગ્યું છે કે-જો આ દિશામાં ખૂબ પ્રયાસ કરવામાં આવે તો શ્રીયુત હરિસત્ય ભદ્રાચાર્ય જેવા જૈન સાહિત્યના ઘણા વિદ્વાનોને પણ આપણે બહાર લાવી શકીશું; ઘણા વિદ્વાનોને તૈયાર પણ કરી શકીશું અને જૈન સાહિત્યના પ્રચાર માટે આજે એવા વિદ્વાનોને તૈયાર કરવાની પણ એટલી જ જરૂર છે.

તેન સિધ્ધાંત અને ભાષાની દૃષ્ટિએ આ પુસ્તિકાને શુદ્ધ બનાવવાનો બનતો અયાસ એવવામાં આવ્યો છે, એમ છતાં દૃષ્ટિ દોષથી કોઈ ક્ષતી રહી જવા પામી હોય તો તે બદલ અમે ક્ષમા યાચીએ છીએ.

છેવટે આ કાર્યને અપનાવવામાં અમેને ઘણાનો સહકાર મળેલ છે તે સૌનો આભાર માનીએ છીએ, અને નિબંધ તપાસનાર કમિટિના સભ્યો ધર્મપ્રેમી શેઠ મુરચંદ પરશોતમ બદામી, શ્રીયુત કૃત્તેચંદલાઈ ઝવેરલાઈ તથા અન્યનો આભાર માની અમે આ પુસ્તિકા જનતાને ચરણે ધરીએ છીએ અને ઇચ્છીએ છીએ કે વાચકો તેમાંથી શુભ પ્રેરણા મેળવે અને તેનો વધુ ને વધુ પ્રચાર કરે.

પ્રકાશક

પ્રસ્તાવના

સ્યાદ્વાદ યા અનેકાન્તવાદનું જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવું, એ કોઈ સામાન્ય વસ્તુ નથી. સ્યાદ્વાદ એટલે અપેક્ષાવાદ અથવા નયવાદ. નયવાદ અતિગંભીર છે. જૈન શાસ્ત્રકારોએ જે તે વ્યક્તિને તેનું જ્ઞાન કરાવવાનો નિષેધ કર્યો છે. આચાર્ય રક્ષિતસૂરિ (વિક્રમ સંવત ૧૦૦)ના સમયથી જૈનશાસ્ત્રને ચાગ અનુયોગોમાં^૧ વહેચી દેવામાં આવ્યું છે, અને કહ્યું છે કે—તેવા પ્રકારનો વિશિષ્ટ શ્રોતા ન મળે તો તેની આગળ નયોનું વિવેચન કરવું નહિ.^૨ વિશિષ્ટ શ્રોતા તે ગણાય કે જેની વૃત્તિ મધ્યસ્થ હોય અને જેની બુધ્ધિ અતિનિપુણ અને ગંભીર હોય. નિપુણમતિવાળા અને ગંભીર બુધ્ધિવાળા મધ્યસ્થ શ્રોતાની આગળ, નયવાદમાં વિશારદ એવા સમ્યગ્દૃષ્ટિમુનિએ^૩ નયોનું નિરૂપણ કરવું.^૪ નયવાદને કહેવા માટે, શ્રોતા અને

૧. અનુયોગ એટલે વિભાગ અથવા વ્યાખ્યાના દ્વાર, તે અનુક્રમે ચાર છે. દ્રવ્યાનુયોગ, ગણિનાનુયોગ, ધર્મકયાનુયોગ અને ચરણકરણાનુયોગ.

૨. 'મૂર્ઢનયિકં કાલિકં મુનં' 'મૂઢનય તુ ન સંપ્રતિ' જયદ્રવાણ-વતારસ્તસ્ય।' શ્રી અનુયોગદ્વાર સૂત્ર-મ્દીકા

૩. 'બાદ્યજ્ઞ હ સોયાર, નથ નયવિચારશ્ચો વૃણા।' શ્રી વિશેષાવસ્થક બાધ્ય ગ્રા. ૨૨૭૭

વક્તા ઉભય ઉપર આટલી મોટી જવાબદારી શાસ્ત્રકારોએ મૂકી છે, તેની પાછળ ગંભીર આશય છે. સામાન્ય જનસમૂહ અનેક પ્રકારના રાગદ્વેષથી ઘેરાયેલો હોય છે. મનુષ્યોને સૌથી વધુ આગ્રહ—સૌથી વધુ પક્ષપાત પોતાના અભિપ્રાય ઉપર હોય છે.^૪ એક અગ્રેજ લેખકે ખરું જ કહ્યું છે કે ‘શારીરિક સંતાન કરતાં પણ માનસિક સંતાન ઉપર મનુષ્યને અધિક પ્રેમ હોય છે.’^૫ પોતાના અભિપ્રાય ઉપરનો આ અયોગ્ય અતુ રાગ, એકાંત આગ્રહ, મનુષ્યને સત્યની પિછાન થવામાં મોટા અંતરાયરૂપ છે, કારણ કે સત્ય એ કોઈ એક અભિપ્રાયને આધીન નથી પણ વસ્તુ સ્વરૂપને આધીન છે. વસ્તુનું સ્વરૂપ એક ધર્મવાળું નથી પણ અનંત ધર્મવાળું છે.^૬

અનેક ધર્મવાળી વસ્તુને કોઈ એક જ અભિપ્રાયથી બાંધી લેવામાં આવે તો સત્યની પ્રાપ્તિ આકાશકુસુમવત્ બને. પાશ્વર્ય કેળવણી પામેલ પં. નહેરૂને પણ કહેવું ‘પડયું’ છે કે-કોઈ પણ કથન નિરપેક્ષપણે સત્ય નથી. સત્ય હંમેશાં આપણા દૃષ્ટિબિન્દુઓને સાપેક્ષ છે.^૭ હાથીને થાંલલા જેવો કહેનાર આંધળો પોતાના દૃષ્ટિબિન્દુથી સાચો જ છે; પણ તેને સુપડા જેવો કહેનાર બીજા આંધળાના દૃષ્ટિ-

૪ ‘ઈટેરનલ્ ગાપીગાન્ દુરજ્ઞેદઃ સતામિ ।’

શ્રી વીતરાગરતોગ પ્ર. ૬, શ્લો. ૧૦

૫ Man has a more liking for his mental children than even physical ones.

૬. ‘જનન્તધર્માત્મક વસ્તુ ।’ સ્વાર્હોદ્ભવજરી

૭ Truth is always relative to our standpoints.

ખિન્દુથી સાચો નથી જ. સંપૂર્ણ હાથીને જાણવા માટે, સંપૂર્ણ હાથીને જાણવનાર સઘળા દૃષ્ટિખિન્દુઓને જાણવાની અપેક્ષા રહેજ છે. આનું જ નામ અનેકાન્તવાદ છે. ‘એકાન્ત’ એ હંમેશાં અસત્ય છે. ‘અનેકાન્ત’ એજ મત્ય છે. કોઈપણ વાક્ય મુખ્યપણે વસ્તુના એક ધર્મને જ જણાવે છે. વસ્તુના અન્ય ધર્મને જાણવા માટે ‘સ્યાત્’ પદના પ્રયોગની આવશ્યકતા રહે છે. ‘સ્યાત્’ પદના પ્રયોગપૂર્વકનું કે તેના અધ્યાહારવાળું વાક્ય જ સત્યને જણાવનાર છે. તે શિવાયનું વાક્ય સત્યનો અપલાપ કરનાર છે તેથી એકાન્ત છે અને એકાન્ત એ મિથ્યાત્વ છે. ૮

અનેકાન્તવાદ એ જ તત્ત્વવાદ છે. એકાન્તવાદથી તત્ત્વવાદની વ્યવસ્થા થઈ શકતી નથી. દુનિયામાં જેટલા અસત્ય મતો છે તેની ઉત્પત્તિ એકાન્તવાદથી થયેલી છે. ૯ સંસારમાં જેટલા રાગ દ્વેષ કે કલેશ-કંકાસ નજરે પડે છે, તેનું મૂળ પણ એકાન્તવાદનો આશ્રય જ છે. એકાન્ત એ વસ્તુગત ધર્મ નથી પણ બુદ્ધિગત ધર્મ છે. વસ્તુ પોતે હંમેશાં અનેકાન્તમય-અનેક ધર્મવાળી હોય છે. તેને એક ધર્મવડે મર્યાદિત કરવાવાળી બુદ્ધિ જ સર્વ દુરાગ્રહનું મૂળ છે. અનેકાન્તવાદ વડે જ્યારે બુદ્ધિ પરિકર્મિત થાય છે, ત્યારે પરિકર્મિત થયેલી તે બુદ્ધિ, વસ્તુસ્વરૂપને યથાર્થ રીતે જાણનારી થાય છે. વસ્તુને યથા-વસ્થિતપણે જાણવાથી ખોટા ગર્ગ-દ્વેષ શમે છે અને સત્યની નિકટ પહોંચાય છે. -

૮ ‘एवम होह मिच्छत्त ।’

૯ ‘जावइया वयणपहा, तावइया चेव हुति नयवावा ।’

जावइया नयवावा, तावइया चेव हुति पुरसमया ॥१॥’

‘શ્રી વિશેષાર્વચક બાપ્ત ગા. ૪૫૧’

નયોતું નિરૂપણ એકાંતવાદને પુષ્ટ કરનારું ન બની નય. તે ખાતર, મયોના ત્રિશારદ એવા વક્તાએ, સ્થિર બુદ્ધિવાળા, યોગ્ય શ્રોતાની આગળ જ તેની સૂક્ષ્મ વિગતો ચર્ચાવી. બીજા-ઓની આગળ તો તેમના એકાન્તવાદરૂપી આગ્રહનો છેદ થાય, તે રીતે શાસ્ત્ર-શ્રુત પ્રમાણની ચર્ચા કરવી. શાસ્ત્ર પ્રમાણ-શ્રુત પ્રમાણથી સંસ્કારિત મતિવાળાની આગળ કહેલી નયચર્ચા લાભ કરનારી નિવડે છે, બીજાની આગળ નહિ જ.

શ્રી નંદીસૂત્રમાં ત્રણ પ્રકારના શ્રોતા કહ્યા છે. અપરિણ્ણત, અતિપરિણ્ણત અને પરિણ્ણત. તેમાં અપરિણ્ણત શ્રોતા વિવિધ નયચર્ચાને સાલળી કોઈ એક પક્ષનો નિર્ણય કરી શકતો નથી. ઉલ્ટો સંદેહમાં પડે છે. અતિ પરિણ્ણત શ્રોતા હોઈ એક પક્ષના એકાંત આગ્રહમાં જ પડે છે. પરિણ્ણત શ્રોતા જો કે એકાંત આગ્રહ કે સંદેહમાં પડતો નથી, તો પણ વિશિષ્ટ બુદ્ધિના અભાવે નયોની સૂક્ષ્મ ચર્ચાને ઝીલી શકતો નથી. એ કારણે નયોની સૂક્ષ્મ ચર્ચાને માટે વિશિષ્ટ બુદ્ધિ-માન પરિણ્ણત શ્રોતા જ યોગ્ય મનાયો છે. તેવો શ્રોતા ન, મળે, તો પ્રમાણ જ્ઞાન કરાવવું અથવા પ્રથમના ત્રણ નયો જ ચર્ચવા. એનાથી સંસ્કારિતમતિ થયા પછી જ પાછળના નયોને સમજવાની સારી યોગ્યતા પ્રાપ્ત થઈ શકે છે.

અનેકાન્તવાદ કે સાપેક્ષવાદ, એ વસ્તુને યથાર્થરૂપે જણાવનાર છે, તેથી તે યથાર્થજ્ઞાન છે. એકાન્તવાદ એ નિરપેક્ષવાદ છે, તેથી વસ્તુને અયથાર્થપણે અને વિપરીત રીતે બતાવનાર છે-તેથી તે મિથ્યા છે, અપ્રમાણ છે. સ્વાદ્વાદશ્રુતરૂપી પ્રમાણવડે જાણેલી વસ્તુનું જ્ઞાન, એ જ અસંદિગ્ધ અને નિર્માન્ત છે. જ્ઞાન્તિ અને સંદેહ એ જ્ઞાનના

હોયો છે. દર્શિત જ્ઞાનવડે થતી પ્રવૃત્તિ યથાર્થ હોઈ શકતી નથી. યથાર્થ પ્રવૃત્તિ વિના ધૃષ્ટસિદ્ધિ થઈ શકતી નથી. ધૃષ્ટ-
સિદ્ધિ માટે જેમ યથાર્થ પ્રવૃત્તિની જરૂર છે, તેમ યથાર્થ પ્રવૃત્તિ
માટે અસંદિગ્ધ અને અભ્રાન્ત જ્ઞાનની જરૂર છે. સંદેહ અને
ભ્રાન્તિ રહિત યથાર્થ અને સાપેક્ષજ્ઞાનવડે જ હેયનું હાન, ઉપા-
દેયનું ઉપાદાન અને ઉપેક્ષણીયની સાચી ઉપેક્ષા થઈ શકે છે તથા
તેના પરિણામે સાચી શાંતિ અને સાચું સુખ મેળવી શકાય છે.

‘‘ હરેક દર્શનકારોએ પદાર્થ વિજ્ઞાન^{૧૦} અને આચારશાસ્ત્ર^{૧૧}
ખતાવવાની સાથે જ્ઞાનપ્રક્રિયા^{૧૨} પણ ખતાવી છે, કારણ કે પદાર્થ-
વિજ્ઞાન અને આચારધર્મની સત્યતાનો આધાર યથાર્થ જ્ઞાન
પ્રક્રિયા ઉપર જ અવલંબેલો છે. ^{૧૩} જ્ઞાન પ્રક્રિયા જો સાચી હોય
તો જ સાચું પદાર્થવિજ્ઞાન થઈ શકે અને તો જ સાચો આચાર
ધર્મ પાળી શકાય. અન્ય દર્શનકારોએ ખતાવેલી જ્ઞાન પ્રક્રિ-
યાઓ, મુખ્યત્વે એકાન્તવાદમૂલક હોવાથી, અનેક ધર્મવાળી
વસ્તુનું કોઈ એક ધર્મવડે જ જ્ઞાન કરાવે છે. તે જ્ઞાન અશકી
સત્ય હોવા છતાં અન્ય ધર્મોનો અપસાપ કરનાર છે, માટે
અસત્ય બની જાય છે. તેથી મિથ્યાત્વની વૃદ્ધિ થાય છે તથા
જીવોના ભ્રાન્તિ અને સંદેહ નિવારણમાં નિરુપયોગી નિવડે છે.
જ્યાં સુધી સ્યાદ્વાદ શ્રુતનો આશ્રય લેવામાં ન આવે ત્યાં સુધી
જીવના વાસ્તવિક અજ્ઞાનનું નિવારણ થઈ શકતું નથી. અને
ત્યાં સુધી કરવામાં આવતો ઘણો પણ ઉદમ શાસ્ત્રકારોની દૃષ્ટિએ
અજ્ઞાન કષ્ટમાં પડે છે. કલિકાલસર્વજ્ઞથી હેમચંદ્રસૂરીશ્વરજી
લગવાન મહાવીર પરમાત્માની સ્તુતિ કરતાં ક્ષરમાયે છે કે—

૧૦ Metaphysics. ૧૧ Ethics. ૧૨ Epitemology.

૧૩ ‘માનાષીના દિ મેયઃ’^{૧૪} રત્નાકરાવતારિકા.

‘હે ભગવન્ ! બીજાઓ હજારો વર્ષો સુધી તપને તપો કે યુગાન્તરો સુધી યોગને સાધો, પણ ત્યાં સુધી સ્યાદાદશ્યુતથી પ્રકાશિત એવા તારા માર્ગનું અનુસરણ ન કરે, ત્યાં સુધી મોક્ષની ઇચ્છા છતાં ખરેખર મોક્ષને પામી શકતા નથી.’”

સ્યાદાદશ્યુતની ખરી ઉપયોગિતા, લોકોત્તર ઉપયોગિતા મુક્તિ માર્ગની સાધનામાં રહેલી છે. મોક્ષનો માર્ગ અતીન્દ્રિય છે. તેમાં ઉપયોગી એવા આત્મા, કર્મ-એ બેનો સંબંધ, એ સંબંધના હેતુઓ, એનો વિયોગ અને એ વિયોગનાં કારણો, એ મધ્યગું અતીન્દ્રિય જ્ઞાનગમ્ય છે. તેથી તેમાં મુગ્ધ જીવોને અનેક પ્રકારની ભ્રાન્તિઓ, સ્ખલનાઓ, મંશયો, વિપર્યયો ઉત્પન્ન થયા સિવાય રહી શકતા નથી. એ બધાનું બુદ્ધિગમ્ય અને શ્રદ્ધાશ્રદ્ધા નિરાકરણ ન થાય, ત્યાં સુધી મુમુક્ષુ આત્મા પણ મોક્ષમાર્ગમાં સાચી પ્રગતિ સાધી શકતો નથી. સ્યાદાદશ્યુત-થી તેનું બુદ્ધિગમ્ય અને શ્રદ્ધાશ્રદ્ધા નિરાકરણ થઈ શકે છે. એકેક કર્મને જ શ્રદ્ધા કરીને જિજ્ઞાસુ થયેલાં દર્શનોની દ્રષ્ટિઓ તેનાથી દૂર થાય છે અને વસ્તુનું સર્વદેશીય જ્ઞાન પ્રાપ્ત થાય છે. પરિણામે મુક્તિ માટે જરૂરી એવા સાચા જ્ઞાન અને સાચી ક્રિયામાં યથાર્થ ઉદ્યમ થઈ શકે છે.

જ્ઞાનગર્ભિત વૈરાગ્ય માટે અનેકાન્તવાદ થાને સ્યાદાદશ્યુતના અવલંબનની કેટલી આવશ્યકતા છે, તે સમજવા, માટે આચાર્ય શ્રી હરિભદ્રસૂરીશ્વરજીની નીચેની પંક્તિઓ ઉપયોગી થઈ પડશે. તેઓશ્રી કૃપાએ છે કે—

૧૪ ‘પરં સદસાં ચરદસ્તવોષે, યુગાન્તરં ચોગમુગાવતાં વાં ।

તયાંવ તે માર્ગમનાવત્ત્વો, ન મોક્ષમાણઃ બાવિ યાન્તિ મોક્ષવ ॥૧૧॥’

શ્રી અયોગબ્યવરોદ્ધ દા.૦ શ્લો. ૧૪

“ આત્મા એક (જ) છે, આત્મા નિત્ય (જ) છે, આત્મા અબદ (જ) છે, આત્મા ક્ષણિક (જ) છે કે આત્મા અસત્ (જ) છે, એવા એકાંત નિશ્ચયથી સંસારની નિર્ગુણતાને વારંવાર એવા છતાં અને તેના ત્યાગ માટે ઉપશમ અને સદાચારનું ભાવથી સેવન કરવા છતાં તેવા પુરુષોનો વૈરાગ્ય જ્ઞાનગર્ભિત નહિ પણ મોહગર્ભિત જ છે. સમજ્ઞાનગર્ભિત વૈરાગ્ય તેઓને જ હોય છે કે જેઓ સ્યાદાદ ન્યાયનું અવલંબન લઈ આત્માને સમષ્ટિરૂપે એક પણ વ્યષ્ટિરૂપે અનેક, દ્રવ્યરૂપે નિત્ય પણ પર્યાયરૂપે ક્ષણિક, નિશ્ચયનયથી અબદ પણ વ્યવહાર નયથી બદલ, પરસ્પરરૂપે અસત્ પણ સ્વસ્વરૂપે સત્ માને છે તથા સંસારદશામાં બાહ્ય પૌદ્ગલિક કર્મના સંબંધથી ઈચ્છા દેવ આદિ કષાયોને પરાધીન બની ભયંકર ભવસંસારમાં ભટકતા એવા પોતાના આત્માને તેમાંથી મુક્ત કરવા માટે વિધિપૂર્વક તેના ત્યાગ કરે છે. તેઓનો વૈરાગ્ય જ જ્ઞાનગર્ભિત અને સિદ્ધિનું અનન્ય સાધન બને છે.”^{૧૫}

સ્યાદ્વાદના નામે કેટલીક ગેરસમજો ફેલાય છે, તેને દૂર કરવાની ખાસ જરૂર છે. કેટલાક પ્રાચીનો કહે છે કે- સ્યાદ્વાદ એ સંશયવાદ છે. કેટલાક આધુનિકો કહે છે કે સ્યાદ્વાદ એ સમન્વયવાદ છે. વસ્તુતઃ બેમાંથી એક પણ વાત બરાબર નથી.

૧. સ્યાદાદ એ સંશયવાદ નહિ પણ સર્વસંશયોને છેદનાર નિશ્ચિતવાદ છે. જે અપેક્ષાએ જે વાક્ય કહેવાય છે, તે અપેક્ષાએ તે વાક્ય તેમજ છે, એમ સ્યાદાદ ‘જ’કારપૂર્વક કહે છે. દાખલા તરીકે સ્યાદ્વાદી દ્રવ્યદષ્ટિએ આત્માને નિત્ય

‘જ’ માને છે અને પર્યાયદષ્ટિએ અનિત્ય ‘જ’ માને છે. દ્રવ્યદષ્ટિએ નિત્ય પણ છે અને અનિત્ય પણ છે, કે પર્યાય-દષ્ટિએ અનિત્ય પણ છે અને નિત્ય પણ છે, એમ સ્યાદાદી કદી જ કહેતો નથી. ‘જ’ કારખૂર્વક કહેવા છતાં ‘સ્યાત્’ પદનો પ્રયોગ તે એટલા માટે કરે છે કે આત્મા જેમ દ્રવ્યદષ્ટિએ નિત્યધર્મવાળો છે, તેમ પર્યાયદષ્ટિએ અનિત્યધર્મવાળો પણ છે, એ વાતનું વિસ્મરણ ન થાય. એ માયી વાતનું પણ જે વિસ્મરણ થાય તો એકાંતવાદ આવી જાય, અને એકાંતવાદથી તત્ત્વ પામી શકાય નહિ. એ રીતે સ્યાદવાદ એ સંશયવાદ નહિ પણ યથાર્થ નિષ્ણિય કરાવનારો મુનિશ્ચિતવાદ છે.

કેટલાક આધુનિકો તેને સર્વ-ધર્મ-સમન્વયવાદ તરીકે ઓળખાવે છે પરંતુ તે પણ બરાબર નથી. વસ્તુમાં રહેલા અનંત ધર્મોને, એકનો પણ અપહ્રાપ કર્યા વિના, તે સ્વીકાર કરે છે, એટલા માટે તેને વસ્તુતા સર્વ ધર્મોના સમન્વય કરનાર તરીકે ઓળખાવ્યો, એ દ્રષ્ટુ નહિ પણ ભૂષણ છે. કિન્તુ એકાન્તવાદના પાયા ઉપર સ્યાયેલા સર્વધર્મો-સર્વ-ધર્મમાર્ગો મુક્તિને અપાવનારા છે, એમ કહેવું નિતાન્ત અસત્ય છે, સ્યાદવાદને ભૂષણરૂપ નહિ પણ દૂષણરૂપ છે. એકાન્ત અને અનેકાન્તને અન્ધકાર અને પ્રકાશની જેમ પરસ્પર અત્યંત વિરોધ છે. વિધિ નિષેધો કે બાહ્ય આચારોની કેટલીક સમાનતાને લેઈને સર્વ ધર્મમાર્ગો એકરૂપ છે, એમ સ્યાદાદી કહે, તો તે સ્યાદાદી ગણાય જ નહિ. સ્યાદાદી તે જ કહેવાય કે જે સમાનતાને સમાનતા કહે અને અસમાનતાને અસમાનતા કહે. સર્વ ધર્મોમાં આચારો કે વિધિ નિષેધોની જેમ કેટલીક સમાનતા દેખાય છે, તેમ અસમાનતાઓ પણ પાર વિનાની છે. સદ્યાસદ્ય કે પેયાપેય, ગમ્યાગમ્ય કે કૃત્યા-

‘શ્રુત્યન્તા વિભાગો બધે જ સરખા છે, એમ કહેવું’ પ્રત્યક્ષ શ્રુતિઓ છે. એ જ રીતે હિંસા, અહિંસા કે સત્યાસત્યના વિધિ નિયેધો, ‘ઉત્સર્ગ’ અપવાદો બધે સમાન છે, એમ કહેવું એ સર્વ ધર્મના અનુસૂચકો જ કૃણ છે. વળી એકાન્તવાદ અને અનેકાન્તવાદના જીવાજીવોદ્ધિક તત્ત્વવિષયક વિવેચનો વચ્ચે પણ આકાશ અને પાતાળ જેટલું અંતર છે. છતાં તે બધા વચ્ચે કાંઈ જ ભેદ નથી અને સર્વ ધર્મો તથા તેના પ્રણેતાઓ વચ્ચે સંપૂર્ણ સામ્ય છે, મૌલિક કાંઈ ભેદ નથી, એમ કહેવું એ સ્વાધ્યાય નહિ પણ મુખવાદ છે.

સ્વાધ્યાયીનો સર્વધર્મસમન્વયવાદ કે સર્વધર્મતુલનાવાદ જુદો જ છે અને તે સત્યને સત્યરૂપે અને અસત્યને અસત્યરૂપે ઓળખી, અસત્યનો પરિહાર અને સત્યનો સ્વીકાર કરવામાં રહેલો છે. અસત્યનો ખોટો પક્ષ ન કરવો અને સત્ય ઉપર ખોટો દ્વેષ ન કરવો, એ સ્વાધ્યાયીની સાચી મધ્યસ્થતા છે. સત્ય અને અસત્ય વચ્ચે કાંઈ ભેદ ન પાડવો, વિવેક ન કરવો એ મધ્યસ્થતા નહિ પણ મૂર્ખતા છે, એમ સ્વાધ્યાયી દૃઢતાપૂર્વક માને છે. સત્ય અમત્ય ઉભયને સમાન માનવા એ એક અપેક્ષાએ અસત્યનો પક્ષપાત અને સત્યનો જ દ્વેષ છે.^{૧૬} સત્યને અન્યાય ન થઈ નય અને અસત્યને ટેકો ન મળી જાય, તે ખાતર સ્વાધ્યાયીની મધ્યસ્થતા જૂદી

૧૬ સુનિશ્ચિત મત્સરિણો અનરુદ્ધ,

ન નાથ ! મુદામતિકેરતે ત્વ ।

માધ્યસ્થમાધ્યાય પરીણકા યે,

મળૌ ચ યાચે ચ સમાનુવચ્ચા ॥ ૧ ॥

શ્રી અયોગવ્યસ્યે ૬૩. શ્લો. ૨૭

જાતની ૩ અને તે નીચેના શબ્દોમાં તરી આવે છે. - શ્રી હરિ-
ભદ્રસૂરી^{૧૮} વરણ કરમાવે કે-

‘અન્ય શાસ્ત્રને વિષે પણ દ્વેષ કરવો યોગ્ય નથી, પરંતુ
તે જે કહે છે, તેના વિષયને યત્નપૂર્વક ચોધવો. તેનું પણ
જે કાંઈ સદ્વચન છે, તે સઘળું પ્રવચનથી-દ્વાદશાંગીથી અન્ય
નથી-લિપ્ત નથી.’^{૧૯}

સ્યાદ્વાદની ગંભીરતા અને સ્યાદ્વાદીની સાચી મધ્યસ્થતા
આ વાક્યમાં તરી આવે છે. કોઈપણ વચન સ્યાદ્વાદીને સ્વયં
પ્રમાણરૂપ પણ નથી અને અપ્રમાણરૂપ પણ નથી. વિષયના
પરિશોધનથી જ તે પ્રમાણરૂપ કે અપ્રમાણરૂપ બને છે-
પછી તે સ્વશાસ્ત્રનું હો કે પરશાસ્ત્રનું. જેનો વિષય દષ્ટ
અને ઇષ્ટથી^{૨૦} અવિરુદ્ધ હોય, તે વાક્ય પ્રમાણરૂપ ૩ અને
જેનો વિષય પ્રત્યક્ષ આદિ પ્રમાણથી બાધિત હોય, તે વાક્ય
અપ્રમાણરૂપ છે. વસ્તુ અનેક ધર્માત્મક છે. કોઈપણ એક
ધર્મને ઉદ્દેશીને કહેવાયેલું વાક્ય, તે ધર્મને ઉદ્દેશીને સત્ય
છે, અન્ય ધર્મને ઉદ્દેશીને કે અન્યધર્મોનો તિરસ્કાર કરીને
કહેવાયેલું તે જ વાક્ય અસત્ય છે.

આ નિબંધમાં એક બંગાલી વિદ્વાન શ્રી હરિસત્યભટ્ટા-
ચાર્ય સૂક્ષ્મ બુદ્ધિ અને મધ્યસ્થ દષ્ટિપૂર્વક બારીક અભ્યાસ
કરીને ‘અનેકાન્તવાદ’ના વિષય ઉપર સુંદર પ્રકાશ પાડ્યો છે.
વસ્તુના યથાર્થ અવબોધ માટે સમસંગ, સ્યાદ્વાદની કેટલી

૧૮ દષ્ટ એટલે પ્રત્યક્ષ અને ઇષ્ટ એટલે પરોક્ષ (અનુમાન,
આગમ આદિ પ્રમાણ)

૧૯ ‘તત્રાડપિ ન દ્વેષઃ કાર્યો વિષયસ્તુ યત્નતો મૃગઃ ।
તસ્યાડપિ ન સદ્વચનં સર્વં યત્પ્રવચનાદન્યત્ ॥ ૧ ॥

શ્રી પોડશક ૧૬, ગા. ૧૩

આવશ્યકતા છે, તે ઘણું જ વિસ્તારપૂર્વક સમજાવ્યું છે. જ્ઞાનમાં રહેલા સંશયોદિ દોષોનું તથા સાકાંક્ષતાદિ દોષોનું નિવારણ નયવાદ તથા સમભંગ વાદના અવલંબન વિના થઈ શકતું નથી. નયવાદ તથા સમભંગવાદ એ જ્ઞાન શુદ્ધિનો તથા વસ્તુના નિરાકાંક્ષ બોધનો અનન્ય ઉપાય છે. એક વાક્યનું ઉચ્ચારણ થયા પછી જેમાં સુધી નિરાકાંક્ષ બોધ ન થાય, ત્યાં સુધી અન્ય વાક્યના ઉચ્ચારણની અપેક્ષા રહે જ છે. વિદ્વાન લેખકે આ નિબંધમાં અનેક શાસ્ત્રીય અને વ્યવહારિક દાખલા દલીલો આપીને એ વાત સ્પષ્ટ કરી બતાવી છે કે કોઈપણ વસ્તુનો સંપૂર્ણ નિરાકાંક્ષ બોધ થવા માટે સમ ભંગરૂપી મહાવાક્યની આવશ્યકતા પડે જ છે, તેથી અધિક ભંગની પણ નહિ અને ન્યૂન ભંગની પણ નહિ.

સામાન્ય જિજ્ઞાસુ પણ એ વાતને સ્પષ્ટપણે સમજી શકે તે રીતે પોતાના નિબંધને વિસ્તાર્યો છે. મૂળ નિબંધ અંગ્રેજ ભાષામાં છે, આ તેનો ગુજરાતી અનુવાદ છે. તત્ત્વજ્ઞાનની ભાષામાં લખાયેલ મૂળ નિબંધને ગુજરાતી ભાષામાં ઉતારવો એ કામ સહેલું નથી, તોપણ વિદ્વાન અનુવાદકે મૂળ લેખકના વિષયને ન્યાય આપવા શક્ય પ્રયત્ન કર્યો છે. જિજ્ઞાસુ માટે હવે પછી અંગ્રેજ ભાષામાં છપાતા તે મૂળ નિબંધને જ જોવો વધુ રસપ્રદ થઈ પડશે લેખકે, સમ ભંગ ઉપરાંત નય અને પ્રમાણને લગતી તથા દર્શન અને તત્ત્વજ્ઞાનને સ્પર્શતી બીજી અનેક ચર્ચાઓ કરીને નિબંધને સારી રીતે વિસ્તાર બનાવ્યો છે. અનેકાન્તવાદના ગૂઢ રહસ્યોને સમજવા માટે આ નિબંધ જિજ્ઞાસુ વાંચકને એક હીવાદાંડી સમાન બની રહેશે, એમ અમારું માનવું છે. મધ્યસ્થ દૃષ્ટિના વાંચકો

એમાંથી પોતા માટે ઘણું નવું અને તત્વજ્ઞાનના વિષયમાં ઘણું ઉપયોગી માર્ગદર્શન મેળવી શકશે.

અંતમાં એ વાત નિશ્ચયપૂર્વક કહીએ છીએ કે-જે કોઈને આજે અગર કાલે, આ જન્મમાં કે પરજન્મમાં, મુક્તિ માર્ગ આશયો હશે, તે સર્વને સ્યાદાદ સિદ્ધાંતરૂપી ચક્રવર્તીની અનેકાન્તરૂપી મુદ્રાને-આજ્ઞાને આધીન થયા સિવાય બીજો ઉપાય છે જ નહિ. ભૂતકાળમાં જેઓ તેની આજ્ઞાને આધીન થયા તેઓ જ મુક્તિ પામી શક્યા છે. આગામી કાળે જેઓ તેની આજ્ઞાને આધીન થશે, તેઓ જ મુક્તિ પામી શકશે.

કલિકાલસર્વજ્ઞ શ્રી હેમચંદ્રસૂરી^૧વરજીની નીચેની ઉદ્ઘોષણા તરફ સર્વ કોઈનું લક્ષ્ય ખેંચીને આ લઘુ પ્રસ્તાવના પૂર્ણ કરીએ છીએ.

‘इमां समक्षं प्रतिपक्षसाक्षिणा-
मुदारघोषाणामवघोषणां श्रुये ।
न वीतरागात् परमस्ति वैवर्त,
न चाऽप्यनेकान्तमृते नयस्त्वितिः ॥૧॥’

અયોગચ્ચ૦ દ્વા૦ શ્લોક૦ ૨૮

‘સર્વ વાદીઓની સમક્ષ અમારી આ ઉચ્ચ સ્વરે ઉદ્ઘોષણા છે કે-‘ વીતરાગથી બીજી કોઈ શ્રેષ્ઠ દૈવત નથી અને અનેકાન્તથી બીજી કોઈ શ્રેષ્ઠ નીતિ નથી.’

સોનગઢ,
વૈશાખ સુદી ૧૦
સં ૨૦૦૭
તા. ૧૬-૫-૫૧

શ્રદ્ધાંકરવિજય

વિષયાનુક્રમણિકા

વિષયાંક	વિષય	પૃષ્ઠાંક
૧	ઉપક્રમ	૧-૨૧
૨	સપ્તભંગનયનો મૂળભૂત સિદ્ધાંત	૨૨-૩૪
૩	પ્રથમ ભંગ	૩૫-૫૦
૪	બીજો ભંગ	૫૧-૬૮
૫	ત્રીજો ભંગ	૬૯-૭૭
૬	ચોથો ભંગ	૭૮-૧૧૦
૭	પાંચમો ભંગ	૧૧૧-૧૧૬
૮	છઠ્ઠો ભંગ	૧૧૭-૧૨૨
૯	સાતમો	૧૨૩-૧૨૭
૧૦	વિરોધી સૂચનાઓની સમીક્ષા	૧૨૮-૧૩૧
૧૧	ઉપસંહાર	૧૩૨-

अ ने का न्त वा द

ઉપક્રમ

સ્વાદ્વાદ, અનેકાન્તવાદ અને સમભંગ નય, આ ત્રણ શબ્દોનું ભાષાંતર જુદી જુદી રીતે ભાષાંતરકારોએ કર્યું છે. કેટલાકે તેનો અર્થ ‘સંભવ-વાદ’ (Doctrine of possibility) કર્યો. ત્યારે બીજાઓએ તેનો અર્થ ‘અનેક દષ્ટિ-કોણનો સિદ્ધાંત’, ‘ઉદ્દેશ્યનું સાત પ્રકારે વિચારણાત્મક કથન’ એવો કર્યો છે. ઉપરોક્ત કરેલા અર્થો પૈકી એક પણ અર્થ તેનો સંપૂર્ણ સાચો નિર્દેશ કરતો નથી કારણ કે ભાષાંતરમાં મૂળની અર્થવાહકતા નથી આવતી, પણ ઉલટું અધુરા અર્થના બધા દોષો આવે છે. તેથી તે અર્થો ખામીવાળા અને અસંતોષકારક છે. ખરી રીતે તો આ પારિભાષિક શબ્દો જૈન તત્ત્વવિચારકોના એક વિશિષ્ટ સિદ્ધાંતનો નિર્દેશ કરે છે અને એ સિદ્ધાંતમાંથી ક્ષતિ થતી બધી વસ્તુઓનો અહીં પ્રસ્તાવનામાં વિચાર કરવો અશક્ય છે, જૈન તત્ત્વજ્ઞાનીઓ વાસ્તવવાદી (Realists) છે કારણ કે તેઓ પહેલેથી જ સ્વીકારી લે છે કે જ્ઞાતાનું અને જ્ઞાતાથી સ્વતંત્ર જ્ઞેયનું, બન્નેનું વાસ્તવિક અસ્તિત્વ છે. જૈનોનો એવો દાવો છે કે સ્વાદ્વાદદ્વારા જ વસ્તુનું યથાર્થ જ્ઞાન થઈ શકે છે. આનો અર્થ એમ થાય કે

સ્થાદ્વાદનું દ્વિધા સ્વરૂપ છે. (૧) હકીકતની દૃષ્ટિ, (૨) માનવશાસ્ત્રની દૃષ્ટિ. હકીકતની દૃષ્ટિએ જે વસ્તુનું નિરીક્ષણ આપણે કરીએ છીએ, તેના સ્વરૂપનું યથાર્થ દર્શન તે કરાવે છે. અને માનવશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ વસ્તુનું જ્ઞાન માત્રી રીતે કેમ થાય તે બતાવે કે આ તો નિષ્કાતનો અગુલિનિર્દેશ થયો, અને તેને વધારે મમજવા માટે થોડીક પ્રાથમિક બાબતો આપી કરી લેવાની જરૂર છે.

અનેકાન્તવાદ એટલે વસ્તુનું યથાર્થજ્ઞાન કરાવનારો વાદ અને યથાર્થજ્ઞાનના મૂળમાં કેટલાક અતિમ અને મૂળભૂત સિદ્ધાંતો રહેલા હોય છે તથા તે સિદ્ધાંતના પાલનની અપેક્ષાઓ પણ છે. આમાની કેટલીક અપેક્ષાઓ કોઈ પણ એક સામાન્ય અનુભવ માથે કેટલીબધી સકળાયેલી છે, તે જોઈએ. દાખલા તરીકે કોઈ માણસ એમ કહે કે ‘આ આંખાના ઝાડને ફળો થાય છે’ ત્યારે આ કથનમાં તે માણસને પક્ષે એક અવિશિષ્ટ અને મમજ જ્ઞાનમંવેદન (Cognition) નો અનુભવ થાય છે, પરંતુ આ મંવેદનનું પૃથકકરણ કરશું તો જળાશયે કે સિદ્ધાંત પાછળ રહેલી અમુક આવશ્યક અપેક્ષાઓનું પાલન થયું છે, જે આ પ્રમાણે છે —

(૧) સૌથી પહેલું તો, અનુભવ શક્ય બને તેને માટે અનુભવ કરનાર જ્ઞાતાનું મતત અસ્તિત્વ હોવું જોઈએ. ફળ ઉત્પન્ન કરનાર આંખાના અનુભવ માટે અનુભવ કરનાર ‘જ્ઞાતા’ ની આવશ્યકતા છે અને આ અનુભવ કરનારનું ખરેખર અસ્તિત્વ છે, નહિં કે વેદાનમાં માનવામાં આવે છે તેમ તે કોઈ અસ્તિત્વહીન માયિક પડછાયા જેવી વસ્તુ છે અથવા બાંધ્યો માને છે તેમ કેવળ અધિરતાવાગી કલ્પિત વસ્તુ પણ તે

નથી, કારણકે આવી ક્ષણિક વસ્તુને સાતત્યવાળું જ્ઞાન પ્રાપ્ત થઈ શકે નહિ.

(૨) ખીજું, આંખાનું જ્ઞાન થવા માટે જ્ઞાન ઉપરાંત આંખાનું સ્વતંત્ર વાસ્તવિક અસ્તિત્વ સ્વીકારવું જોઈએ. કેવળ શૂન્ય કે કેવળ અસાધ, જ્ઞાનનો વિષય બની શકે નહિ.

(૩) આંખો ક્ષણોત્પાદક છે, એ જાણવા માટે અને તદુપરાંત આંખાનું યથાર્થ જ્ઞાન થાય તે માટે, 'જ્ઞાતા'ના અને 'જ્ઞેય'ના સતત અસ્તિત્વનો સ્વીકાર થવો જોઈએ અને તે ઉપરાંત બન્નેની યોગ્ય રીતે અવસ્થિતતા છે, તે પણ સ્વીકારવું જોઈએ. જ્ઞાતાનું લક્ષ ચોક્કસ પ્રમાણમાં અને બરાબર રીતે આંખા તરફ રહેવું જોઈએ, નહિતર ક્ષણ આપનાર આંખા વિષેનું તેનું જ્ઞાન શક્ય નહિ થાય. આંખાનાં જે વિશિષ્ટ લક્ષણો છે, તે જ તેમાં હોવાં જોઈએ, નહિતર અમુક ચોક્કસ ક્ષણોત્પાદક આંખાને બદલે કોઈ ખીજા જ આંખાનું જ્ઞાન થશે.

(૪) છેલ્લે, અનુસવ કરનાર માણસનું કથન સ્પષ્ટ બતાવી આપે છે કે, તે જે કહે છે તે 'અનુસવ'નું જ કથન છે. આમાં એક વાતનો સ્વીકાર થયેલો જ છે કે આપણા અનુસવોની હકીકતો સાથે વાણીનો એવો ગાઢ અને નિકટ સંબંધ છે કે વાણીમાં તેનું પ્રામાણિક પ્રતિબિંબ પડે છે.

ઉપરોક્ત જ્ઞાન-પ્રક્રિયાની પહેલી બે શરતો ઉપરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે 'જ્ઞાતા'માં અને 'જ્ઞેય'માં અમુક અંશે સ્થિરતા અને સાતત્ય છે. ત્રીજી શરત ઉપરથી એવું સૂચિત થાય છે કે બન્નેમાં અમુક અંશે પરિવર્તનશીલતા છે. છતાં બન્નેની આ ધ્રુવ અને અધ્રુવ અવસ્થાઓ કે સ્વરૂપો વસ્તુ માંથી સર્વથા દૂર કરી શકાય તેમ નથી. જ્યારે માણસનું લક્ષ

ફળોત્પાદક આંગા તરફ જાય છે, ત્યારે તમામથી એમ કહી શકાય નહિ કે તે માણુમનુ વ્યક્તિત્વ એ ભાગમાં વિભાજિત થઈ ગયે છે. એક ભાગ આંગાને ધ્યાનપૂર્વક અનુભવે છે, ત્યારે બીજો ભાગ તદ્દન પ્રવૃત્તિરહિત અને લક્ષવિમુખ મગધ વિનાનો રહે છે. આમ બની શકે નહિ. આગા પરંતુ પણ આમજ કહી શકાય આંગાનું જ્ઞાન થાય છે ત્યારે આંગો દ્વિધા સ્વભાવવાળો છે, એમ કહી શકાય નહિ. એક કળ આપવાની વૃત્તિવાળો આંગો અને માથોમાથ બીજો ફળોત્પાદનની માથે પોતાને ઢંચી નિરુમ્મન નથી, એવો સ્વપ્રતિષ્ઠ અને ઠટકા આંગો. એવી દ્વિધા વૃત્તિ તેનામાં હોઈ શકે નહિ. બરી વાત તો એમ છે કે જુદી જુદી અવસ્થાઓમાથી પનાજ થવું, એ વસ્તુનો સ્વભાવ છે, પરંતુ આ અવસ્થાતરો (રૂપાતરો)માં વસ્તુના વસ્તુતત્ત્વનો નાશ થતો નથી, ઉત્પદ દ્વિધા ઉપે તે તે કાયમ રહે છે. આ બંને દૃષ્ટિઓ પરસ્પર જાઠ રીતે મળીએલી છે. પર્યાય વગરનું દ્રવ્ય અશક્ય છે કારણકે દ્રવ્ય કોઈપણ ઉપે તો હોય જ છે અને નિત્યદ્રવ્યના આધાર વગર કંઈ અથવા પર્યાય કયા રહે ? પર્યાયમાં અલિખ્યકૃત થયા વગરનું શુદ્ધ દ્રવ્ય અથવા આધારભૂત દ્રવ્યથી તદ્દન છટો પાડેલ નિરપેક્ષ પર્યાય અભવી શકે નહિ. જેનું દર્શન આ હંદીકત પર ખૂબ ભાર મૂકીને કરે છે કે પ્રમાણશાસ્ત્રની નીતે મતનું પૃથકકળ કરીએ તો તેમાં ત્રણ બાબત સ્પષ્ટ રીતે દેખાશે.

(૧) ઉત્પાદ અથવા ઉત્પન્ન થવાપણું તે (૨) વ્યય અથવા રૂપાંતરોદ્ધારા નિત્ય વિનાશશીલતા (૩) દ્વિધા એટલે અવસ્થાતરો પ્રાપ્ત થવા છતાં આધારભૂત દ્રવ્યનું ટકી રહેવાપણું. આ ત્રણે સ્થિતિ એકબીજાથી સાવ પૃથક સમજવાની નથી.

પણ ‘એકમાં ત્રણ’ એ રીતે છે, કારણ કે હકીકતમાં અને અનુભવમાં પણ એ રીતે જ તે પ્રતીત થાય છે.

ઉપરોક્ત જ્ઞાનપ્રક્રિયાની ત્રીજી અપેક્ષા એવી છે કે ચોક્કસ સ્થિતિમાં હોય તો જાતા અને જ્ઞેય એક બીજા સાથે યથાર્થ સંબંધથી જોડાય છે એટલે કે જ્ઞાતાને જ્ઞેયનું યથાર્થ જ્ઞાન થાય છે અને જ્ઞેય જ્ઞાતાથી યથાર્થરીતે જણાય છે. ચોથી શરત એ છે કે-વાણી, એ અનુભવ કરનારના વિચારોને વ્યક્ત કરવાનું અને જ્ઞેય વસ્તુઓનો સાચો સંબંધ બતાવવાનું યથાર્થ-સાધન છે.

માનસશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ જ્ઞાન માટેની ઉપરોક્ત ચાર શરતોનો અમલ થવો જોઈએ, એ તો સ્પષ્ટ છે. પરંતુ કેટલાક તત્ત્વ-વિચારકોએ આ દૃષ્ટિબિંદુ સ્વીકાર્યું નથી, એટલું જ નહિ પણ તેની કૂર ટીકા પણ કરી છે.

શૂન્યવાદી ધોષોનો એવો દાવો છે કે ‘જ્ઞાતા’ રૂપે કે ‘જ્ઞેય’ રૂપે કોઈ નિત્ય પદાર્થ નથી. જ્ઞેયની બાબતમાં તેઓ કહે છે કે-જ્ઞેય વસ્તુઓ બહુધા જડ હોય છે, પણ જડદ્રવ્ય કોઈ પણ રીતે અંતિમ સત્તા (Ultimate Reality) બની શકે નહિ. આ અંતિમ જડદ્રવ્ય સ્થૂળ હોઈ શકે નહિ, કારણ કે બધી સ્થૂળ વસ્તુઓના ભાગ પડી શકે છે અને એ રીતે નાશવંત બની જાય છે. વળી એમ પણ આપણે ન કહી શકીએ કે તે પરમાણુરૂપે છે. તે માટે દૂકમાં શૂન્યવાદીની દલીલ આ પ્રમાણે છે:-

પરમાણુઓનું અસ્તિત્વ અનાદિ માનીએ તો, ‘અમુક સમયે શા માટે પરમાણુઓ સંયુક્ત થઈ અમુક રીતે અમુક વસ્તુ ઉત્પન્ન કરે છે અને વળી બીજા સમયે જુદા

પરમાણુસંયોગથી બીજી વસ્તુ કેમ ઉત્પન્ન થાય છે, એ વાતનો સ્પષ્ટ ખુલાસો થઈ શકતો નથી એથી ઊંચકું પરમાણુઓ અનાદિ નથી એમ જો માનીએ તો અમુક કાળે પરમાણુઓનો આવિર્ભાવ પ્રતીત થાય છે, એ શી રીતે બને? તદુપગત એક સવાલ ઊભો થાય છે. પરમાણુઓ વડે કાર્યની ઉત્પત્તિ કેવી રીતે થાય છે? કાર્યની ઉત્પત્તિ થતા, પરમાણુઓનું અસ્તિત્વ રહે છે? જો પરમાણુઓનું અસ્તિત્વ ન રહેતું હોય તો ડોઝ બીજી ૪ વસ્તુ કાર્યને ઉપગત છે, એમ પણ કહી શકાય અને જો એમ માનીએ કે કાર્યને ઉત્પન્ન કરે છે ત્યાર પછી પરમાણુઓનું અસ્તિત્વ હોય છે, તો આ પરમાણુઓ તે કાર્યને ઉત્પન્ન કરવા ઉપગત બીજી વસ્તુઓને પણ ઉત્પન્ન કરશે અને જો એમ ન માનીએ તો કાર્યોત્પત્તિ મન્યે પરમાણુઓનું સતત અસ્તિત્વ અકબ્ધ બની જશે ગૂંચવાદીઓના મતે પરમાણુવાદની બીજી મુશ્કેલી એ છે કે પરમાણુઓનો મયોગ શી રીતે થાય છે? મયોગ વખતે એક પરમાણુ બીજા પરમાણુ માથે તાદાત્મ્ય અથવા એકરૂપ બની જાય અથવા તેમાં વિદ્યીન થઈ નષ્ટપ્રાય બની જાય તો પરમાણુઓના સંયોગદ્વારા ધ્વજકાર્યની ઉત્પત્તિ થઈ જ શકશે નહિ એથી ઊંચકું, મયોગ કરનાર પરમાણુઓ સંયોગ અવસ્થામાં પણ પોતાનું સતત અસ્તિત્વ માચવી રાખતા હોય, તો દરેક પરમાણુને લિપ્ત લિપ્ત છેડાઓ છે કે જેની માથે બીજા પરમાણુઓનો મયોગ થાય છે, એમ માનવું પડે આ અને આવી બીજી મુશ્કેલીઓથી પરમાણુવાદનું અસ્તિત્વ અમ્બીકાર્ય બને છે. માટે અતિમ દ્રવ્ય સ્થૂળ પણ ન હોઈ શકે, તેમ પરમાણુ રૂપે પણ ન હોઈ શકે આ ઉપરથી એ અનુમાન પર અવાય કે જડદ્રવ્ય 'સત્' નથી અથવા ગૂંચવાદીઓ કહે છે તેમ

જ્ઞાનથી બાદ્ય અને ભિન્ન એવી કોઈ વસ્તુ નથી.

શૂન્યવાદીઓ એક પગલું આગળ વધીને કહે છે કે જો જ્ઞેય નથી; તો જ્ઞાતા પણ નથી. સદૃશ્ય જ્ઞાતા પરત્વે શૂન્યવાદીઓ વળી બીજી મુશ્કેલીઓ બતાવે છે: (૧) જ્ઞાતા, જ્ઞેયની સાથે સમકાલીન હોવાને કારણે જ્ઞેયને જાણી શકે છે, તો પછી જગતના બીજા ઘણાંય પદાર્થો સમકાલીન છે, તેનું જ્ઞાન તેને તે જ વખતે કેમ થતું નથી? (૨) જો જ્ઞાતા અને જ્ઞેયનું સમકાલીનત્વ એ જ્ઞાનની 'આવશ્યક' શરત ન હોય તો જ્ઞાતાને જ્ઞાન કેવી રીતે થાય છે? જો જ્ઞાતા સંપૂર્ણ રીતે નિરાકાર સ્વરૂપ (Formless substance) હોય તો જ્ઞેય વસ્તુઓ જે સાકાર છે તેનું જ્ઞાન તેને કેવી રીતે થઈ શકે? જ્ઞાતાની ચેતના (Consciousness) આકારવાળી (મૂર્ત ચૈતન્ય સ્વરૂપવાળી) છે એમ કહેવાથી આ મુશ્કેલી દૂર થઈ શકશે નહિ. કારણ કે ચેતનાને યોગ્યતાને જરૂર નથી, તેથી મૂળ મુશ્કેલી તો જાણી રહે છે. માટે જ્ઞાતા 'સત્' છે, એ સ્વીકાર્ય નથી.

એટલા માટે શૂન્યવાદીઓ કહે છે કે જ્ઞાતા અને જ્ઞેય બંને વસ્તુ શૂન્ય અને નિરાધાર હોવાથી, કહેવાતું અનુભવગમ્ય જગત એક અમૃત 'શૂન્ય' છે.

જ્ઞાતા અને જ્ઞેયની (સ્થિરતા પરત્વે) વિજ્ઞાનવાદી બાંધે શૂન્યવાદીઓની સાથે સહમત થાય છે, જો કે વિજ્ઞાનવાદીઓ કેવળ શૂન્યનો અસ્વીકાર કરે છે. છતાં ક્ષણે ક્ષણે ઉત્પન્ન થતાં અનુભવોનો સ્વીકાર વિજ્ઞાનવાદીઓ કરે છે—લલેને પછી આ અનુભવ એક ક્ષણમાત્ર જ ટકતો હોય. એમના કહેવા પ્રમાણે 'કેવળ શૂન્ય' એ ખોટો શબ્દ છે, કારણ કે દરેક ક્ષણે થતા

અનુભવો કે જેના અસ્તિત્વનો ઈન્કાર થઈ શકતા નથી, તે અનુભવો ‘શૂન્ય’ ને અસત્ય ઠરાવે છે. વિજ્ઞાનવાદીઓના મને આ ‘ક્ષણિક વિજ્ઞાન’ જ જ્ઞાનમર્વસ્ત્ર છે અને એનાથી પર ખીજું કોઈ ‘મત’ નથી. જાતા કે જેય આ બેમાંથી કોઈની નિત્ય મત્તા નથી, આ વિજ્ઞાનવાદીઓ એમ કહે છે કે-જ્ઞાતાના નિત્યત્વ બાબતનો ખુલાસો અમે આવી રીતે કરીએ છીએ કે-શબ્દ શબ્દ થનારા લિપ્ત લિપ્ત પણ મમાન અનુભવોમાં ‘મં’ અનુભવ્યુ, ‘મં’ અનુભવ્યુ’ એવી પ્રતીતિ ભાગમાન થાય છે, મારે લોકો જાતાને નિત્ય માને છે. જાનથી બાદ્ય અને લિપ્ત જેય પરસ્પરે પણ તેમનો એવો ખુલાસો છે કે શબ્દો જાણે થતા વિજ્ઞાનોમાં બાદ્યત્વનું જ્ઞાન ગર્ભિત રીતે અમા-યેલ રહેલું જ હોય છે એટલે કે સ્વતંત્ર બાદ્યવસ્તુને માન-વાની જરૂર નથી. વસ્તુતઃ નિત્ય સદૃશ્ય જાતા અને સદૃશ્ય જેય છે જ નહિ.

વૈભાષિક અને મૈત્રાંતિક બોધો પણ શૂન્યવાદનો વિરોધ કરે છે. વિજ્ઞાનવાદીઓ માથે અદ્વમત થઈને તેઓ જાતાના ક્ષણિક અસ્તિત્વનો સ્વીકાર કરે છે, પણ ખીજી બાબતમાં સ્પષ્ટ-મત થતા નથી. જાતાથી જે લિપ્ત જગત છે તે કેવળ ‘અસત’ છે, એ મનનો તેઓ સ્વીકાર કરતા નથી. વૈભાષિકો અને મૈત્રાંતિકો જેયનું લિપ્તતથા અસ્તિત્વ માને છે, પરંતુ જેયના નિત્યત્વનો કે ધ્રુવત્વનો સ્વીકાર તેઓ પણ કરતા નથી. તેમનો મત એવો છે કે જેમ જાતાનું અસ્તિત્વ ક્ષણિક છે, તેવી જ રીતે પુદ્ગલ મહિત તમામ જેયપદાર્થો ક્ષણિક છે અને જેવા ઉત્પન્ન થાય છે કે તસ્ત ખીજી જ ક્ષણે તેમનો નાશ થાય છે.

હવે બાદ્યમતનો પરિહાર જેનો કેવી રીતે કરે છે, તે જોઈએ.

(૧) જ્ઞાતાના મહત્ત્વ પરત્વે શ્રુતવાદીઓના વિરોધનો પરિકાર કરતાં જૈનમત અષ્ટ જણાવે છે કે—સર્વકાળે સર્વ-વસ્તુઓનું જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવાની શક્તિ જ્ઞાતામાં છે. પ્રત્યક્ષજ્ઞાન મંબધે, જે વસ્તુઓ જ્ઞાતાની માથે માત્ર મમકાલીન હોય એમ નહિ પણ યોગ્ય દેશે મમકાલીન હોય તે વસ્તુઓનું જ્ઞાન થાય છે. સ્મૃતિની યાગ્યતામાં પણ યોગ્ય રીતે ચિત્તમા જે વસ્તુઓ ખડી થાય છે, તેનું અનુભવ થાય છે. અતુમાન ઠાગ અને આગમદ્વારા થતા જ્ઞાનમાં જ્ઞાતાની આગળ યોગ્ય રીતે સ્વૃથતા વિષયોનું જ્ઞાનકાલીન, વર્તમાનકાલીન અને ભવિષ્ય કાલીન જ્ઞાન થાય છે માત્ર મમકાલીનત્વ જ્ઞાન ઉપત્તવવાને માટે યમ નથી પણ યોગ્ય રીતે મમકાલીન પદાર્થો જ્ઞાતા પાસે ખડા થાય તો જ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન નસવે છે.

હવે જ્ઞાતા પરત્વે જૈન મત એવો છે કે તેનું સ્વરૂપ સાકાર અને નિગકાર બને છે. જ્ઞાતા, સ્વરૂપન ચેતન્ય છે અને એ રીતે જ્ઞેય લૌનિક પદાર્થના આકાન્ધાળો નથી માટે જ્ઞાતા નિગકાર છે. પણ ચેતન્યનો સ્વભાવ, વસ્તુને જાણનાનો છે અને તેથી જે જે જ્ઞેય વસ્તુને તે જાણે છે, તે તે વસ્તુના ક્ષણે ક્ષણે બદલાતા આકારનું રૂપ તે ધારણ કરે છે. જ્ઞાતાના આ ચેતન્ય-પર્યાયોના કાળે જ્ઞાતાને આપણે નાકાર કહી શકીએ. જ્ઞાનપ્રાપ્તિમાં રહેલા વિનોદનું થાય અને યથાર્થ જ્ઞાન પ્રાપ્ત થાય, તે વખતનું જે જ્ઞાતાનું સ્વરૂપ છે, તેને માકાર કહેવાય. આ રીતે જ્યારે જ્ઞાનાવસ્થાથી વિનોદનું થાય અને બાહ્યપદાર્થ જ્ઞાતા પાસે યોગ્ય રીતે સ્વૃથ થાય ત્યારે જ્ઞાન થાય છે તેથી જ્ઞાતાનું મૌલિક અસ્તિત્વ છે જ.

ગોદ વિજ્ઞાનવાદીઓના મતથી વિરુદ્ધ જૈનમત એમ કહે છે કે જ્ઞાનપૂર્વક અનુભવોમાં, નિત્ય જ્ઞાતારૂપે ‘અહ’ એટલે

હું' રહેલો હોય છે જ. જ્ઞાનપૂર્વકે અનુભવ, સમજ (એક-અખંડ) હોવાથી, દલ્લિત વિજ્ઞાનોનો બનેલો સુરવાળો હોઈ શકે નહિ. તેથી દલ્લિત વિજ્ઞાનોને સમજ જ્ઞાનમાં ફેરવી નાંખનાર કોઈ નિત્ય જ્ઞાતા હોવો જોઈએ.

(૨) જ્ઞાતાના પરમાર્થલૂત અસ્તિત્વના મંબંધમાં જૈન-દર્શનની માથે વેદાંત મહિત તમામ વૈદિક દર્શનો મહંમત થાય છે. શાંકર વેદાંત તો માત્ર 'બ્રહ્મ' જ એકમાત્ર આત્મા છે અને વ્યક્તિગત જીવાત્માઓનું માત્ર અસ્તિત્વ નથી, એમ માને છે. આવા માયાવાદી વેદાંતનો વિરોધ ફક્ત જૈન દર્શન કરે છે એટલું જ નહિ પણ સાખ્ય, યોગ, મીમાંસા, ન્યાય અને વૈશેષિક જેવાં વૈદિક દર્શનો પણ તેનો વિરોધ કરે છે. ખુદ વેદાંતમાં પણ મધ્યનું દ્વૈત વેદાંત અને નિર્ગુણનું દ્વૈતાદ્વૈત વેદાંત અને રામાનુજનું વિશિષ્ટાદ્વૈત વેદાંત પણ માયાવાદનો વિરોધ કરે છે.

આ રથેળે શાંકર અદ્વૈતની ચર્ચામાં આપણે નહિ ઉતરીએ. અહીં એટલું જણી લેવું જરૂર છે કે તે જ્ઞાતૃત્વન્યની જાગૃત-માં શૂન્યવાદી જોડાની વિરુદ્ધ અને જૈનમત માથે વેદાંત મહંમત થાય છે. પણ અહીંથી આગળ જૈનમત અને માયાવાદના માર્ગો જુદા પડે છે, કારણ કે જ્ઞેયની જાગૃતમાં માયાવાદીઓ શૂન્યવાદીની હસીકનો સ્વીકાર કરે છે.

બ્રહ્મ જગતનો ઇન્કાર કરનાર શૂન્યવાદનો પરિહાર કરનાં જૈનદર્શન એમ સૂચન કરે છે કે જોડો કેવળ પુદ્ગલોના દ્રવ્યત્વ પૂરતો જ વિરોધ કરતા હોય તેમ જણાય છે. પણ આપણા જ્ઞેય પદાર્થો કેવળ પૌદ્ગલિક હોવા જોઈએ, એવો નિયમ નથી. આકાશ, ધર્મ તથા અધર્મ, અને કાળ, જૈનમત પ્રમાણે જ્ઞાતાથી ભિન્ન અને બ્રહ્મ એવાં 'સત' છે. ધર્મીય વાર, જ્ઞાતાથી

બાહ્ય અને સિદ્ધ, પણ જ્ઞાતાની જેવો જ જીવાત્મા પણ અભ્યાસનો વિષય બને છે. જૌધ્ધોની દલીલમાં આ બાહ્ય જગત વિષેની મહત્વપૂર્ણ બાબતનો વિચાર કરવામાં આવ્યો નથી. પૌદ્ગલિક પદાર્થો પરત્વે જનમત એવો છે કે સ્થૂલ દ્રવ્યનું સૂક્ષ્મ વિભાજન થઈ શકે પણ આનો અર્થ એવો નથી કે સ્થૂલ અસત્ છે. અમુક આંશે એટલે કે પુદ્ગલ દ્રવ્યની અપેક્ષાએ સ્થૂલ દ્રવ્ય પણ ‘સત્’ અને ‘ધ્રુવ’ છે. પરમાણુઓ સ્થૂલ પદાર્થનાં અંગભૂત હોવાથી ‘સત્’ છે, પણ સાથો-સાથ એ પણ યાદ રાખવું જોઈએ કે જ્યારે સ્થૂલનો નાશ થાય છે, ત્યારે તેનાં પરમાણુઓ જ રહે છે, અને આ દૃષ્ટિએ પરમાણુઓ એકાંતપણે ‘સત્’ નથી એટલે કે કૂટસ્થ નથી. તેમને પણ એક પ્રકારે આદિ-શરૂઆત-ઉત્પાદ છે. જૌધ્ધોએ જે એવી મુશ્કેલી ઊભી કરી છે કે પરમાણુઓ પ્રથમ ક્ષણે એક વસ્તુ ઉત્પન્ન કરે છે અને બીજી ક્ષણે બીજી વસ્તુ ઉત્પન્નવે છે, તેના જવાબમાં જૈનો કહે છે કે-જૌધ્ધો જે એક વાત ધ્યાનમાં નથી લેતા તેને લીધે તે છે. વસ્તુની ઉત્પત્તિનો આધાર માત્ર પરમાણુઓ જ નથી, પરંતુ યોગ્ય સ્થિતિ અને યોગ્ય સમયે પરમાણુઓનો યોગ્ય રીતે સંયોગ એ જ વસ્તુને ઉત્પન્નવી શકે છે. અમુક સમયે કઈ વસ્તુ ઉત્પન્ન થશે તેનો આધાર આના ઉપર છે. પરમાણુઓના મ યોગ પરત્વે જૌધ્ધોની ટીકા પણ સમજાણુ વગરની છે. જૈનોનો ખુલાસો એવો છે કે પરમાણુમયોગવિષે જૌધ્ધોની જે મુશ્કેલી છે તે આ રીતે દૂર થઈ જાય છે—જ્યારે કોઈ સ્થૂલ વસ્તુનું ઉત્પાદન થાય છે ત્યારે પરમાણુઓ સ્વતંત્ર અને પરસ્પર સિદ્ધવ્યક્તિ તરીકે રહી શકતાં નથી પણ તેના મૂળભૂત નિત્ય દ્રવ્ય-પુદ્ગલરૂપે રહે છે. જન મત પ્રમાણે, પરમાણુઓ

એ ભૌતિક પદાર્થના અંગ માત્ર નથી પણ ખરી રીતે, તેઓ પરિમાણ (dimension) વગરના-નિરંગ હોવાથી, તેમના મયોગ વખતે એક પરમાણુ બીજા પરમાણુની ધાર માથે ચોટે છે, એમ માનવાની જરૂર નથી. પરમાણુ-મયોગ એટલે પરમાણુ-મધાત નથી. પરમાણુ મયોગ તો અપ્રદેશી (નિરવયવી) પરમાણુગતિઓનું વિગિષ્ટ પગિણામ છે. આ રીતે જોઈએ તો બાહ્ય 'મત્' રૂપે પુદ્ગલના અસ્તિત્વ પર્યવની મુશ્કેલી ઊઠી જાય છે. માટે જૈનમત એવા નિર્ણય પર આવે છે કે જ્ઞેયત્વના વિષયો બની ગયે એવા ઘણા પદાર્થો છે કે જે જ્ઞાતાથી બાહ્ય અને સ્વતંત્ર રહી ગયે છે.

(૩) જૈનોની પંઠે ન્યાયિકો અને વૈશેષિકો પણ માયાવાદી વેદાંતે અને શૂન્યવાદી બૌદ્ધે સ્વીકારેલા બાહ્ય જગતના અમત્યપણાના વાદનો વિરોધ કરે છે. ન્યાય-વૈશેષિક મનવાણાઓ જૈન મતની સાથે મહત્તમ થઈને કહે છે કે-પુદ્ગલ, આકાશ, કાલ વગેરે જ્ઞેયપદાર્થો તરીકે 'મત્' છે. એક બીજા બાબતમાં પણ તેઓ મત તથા છે કે મધ્યમાં પરમાર્થભૂત સત્પદાર્થો ગુણ અને પર્યાયદ્વારા વ્યક્ત થાય છે. આ ગુણો અને પર્યાયો પણ 'સત્' છે. આમ, જૈનમત તથા ન્યાય-વૈશેષિકમત પ્રમાણે (૧) પુદ્ગલ એક બાહ્ય પરમાર્થભૂત 'મત્' છે (૨) 'દશ્યત્વ' વગેરે પદાર્થોના ધર્મક્રિયાબાહ્ય ગુણધર્મો પણ 'સત્' છે (૩) મૂળ પુદ્ગલોના પર્યાયરૂપે ઘટો પણ 'સત્' છે (અર્થાત્ ઘટો એ માટીનો પર્યાય અને માટી એ પરમાણુરૂપ પુદ્ગલદ્રવ્યનો પર્યાય છે.) આ મુદ્દાઓ પર એકમત હોવા જતાં, જૈનમત અને ન્યાય વૈશેષિકમત વચ્ચે, દ્રવ્યનો ગુણ અને પર્યાય સાથેનો શો મંબંધ છે, તે બાબત મતભેદ છે. ન્યાય-વૈશેષિકમતમાં પરમાણુદ્રવ્યને એકાંતપણે સ્વપ્રતિષ્ઠ (self-

identical), એકાંત નિત્ય (immutable) અને અતીન્દ્રિય (Transcendental) માનવામાં આવે છે, જે વસ્તુતઃ કૃતસ્થ પણાનેજ મૂલ્યવે છે. જર્મન તત્ત્વજ્ઞાની કેન્ટે પણ આલું કૃતસ્થ દ્રવ્ય માન્યું હતું. બેશક, આ ગુણધર્મોનો મૂળ દ્રવ્ય માથે ઘણો જ નિકટ સંબંધ છે પરંતુ તેમને જરૂર છૂટા પાડી શકાય છે, જુદા ગણી શકાય છે.

૧૧. જીવાત્માના મોક્ષ વિષે, દાખલા તરીકે, 'નૈયાયિકો નવ-ગુણોચ્છેદના સિદ્ધાંતને માને છે. નવગુણોચ્છેદ એટલે નવ ગુણોને મૂળમાંથી-આત્મામાંથી દૂર કરવા. આ નવગુણોને જીવાત્મામાંથી નિર્મૂળપણે દૂર કરવાથી જીવાત્મામાં કોઈ ગુણો રહેતા નથી-જીવાત્મા ચેતનાના ગુણધર્મોથી પણ મુક્તબની બાંધ છે. ન્યાયના આ મતની જૈનો કડક ટીકા કરે છે. જે આપણે કોઈ વસ્તુના પ્રવર્તનને અને તેના આધારભૂત દ્રવ્યના અવિનાશીપણાને નિશ્ચિત કરવું હોય તો તે વસ્તુના નિત્ય દ્રવ્ય અને તેના પરિવર્તનશીલ અથવા નાશવંત ગુણધર્મો વચ્ચેનો ભેદ પાડવો યોગ્ય ગણાય, પણ આનો અર્થ એ નથી કે કોઈપણ પદાર્થમાં એક બીજાથી અત્યંત ભિન્ન દ્રવ્યસ્વરૂપ અને પર્યાયસ્વરૂપ એવી બે વસ્તુ છે. અનુભવગમ્ય કોઈ એક વસ્તુ અવિલક્ષ્યપણે-સમગ્રરૂપે છે, માટે જ તેના આધારભૂત દ્રવ્ય અને પચાય બન્ને ખરી રીતે તદાત્મ અથવા એકરૂપ માનવાં જોઈએ. હવે, નૈયાયિકો એમ કહે છે કે-દ્રવ્ય અને પચાય વચ્ચેનો ભેદ સ્પષ્ટપણે ન સ્વીકારીએ તો વસ્તુનું આધારભૂત દ્રવ્ય પચાયના પરિવર્તન માથે પરિવર્તન પામતું જશે અને બધા પર્યાયો સરવાળે એકરૂપ જ બની જશે. જૈનો આ હકીકતનો સ્વીકાર કરે છે અને કહે છે કે અમારું દષ્ટિબિંદુ બરાબર આ પ્રમાણે જ છે. કોઈપણ વસ્તુનું આધારભૂત દ્રવ્ય અનેક રૂપી કહી શકાય કારણ કે,

વળતોવખત, પર્યાયોના પરિવર્તન માથે તેનું પણ પરિવર્તન થાય છે અને અનેક રૂપાતરો થયા છતાં પર્યાયો, આધારભૂત નિત્યદ્રવ્યની અપેક્ષાએ એકરૂપ જ છે. આકાર એટલે પર્યાય વગરનું કોઈ દ્રવ્ય રહી શકતું નથી. પર્યાયદ્વારા જ તે મૂર્ત થઈ શકે છે એ નીતે મૂળદ્રવ્ય વગર પર્યાય પણ અમલવિત છે. જેનો આ મિશ્રાતને વિશ્વાતીત (Extra-mundane) ભૂમિકા સુધી લઈ જાય છે. મોક્ષાવસ્થામાં મુક્ત હોવને પણ શુભધર્મો અને પર્યાયો હોય છે. જૈનમત પ્રમાણે મુક્ત હોવાત્મા, અનત આનંદ, અનત શક્તિ વગેરે શુભોધરાવે છે અને સ્વગત પર્યાયાન્તરો પામ્યા જ કરે છે. આમ જૈન સિદ્ધાંત અનુમાર દ્રવ્ય અને પર્યાયનો આવશ્યક સંબંધ મનાયો છે.

(૪) છેલ્લે વાણી અને વ્યવહાર વચ્ચેના સંબંધ વિષે થોડુંક કહીશું. કોઈપણ માણસનું કથન એના અનુભવને વ્યક્ત કરે છે, એ વસ્તુ મામાન્ય રીતે આપણે માનીએ છીએ પણ તે પણ વિવાદાસ્પદ ઠરી છે. ગૌત્મ તત્ત્વજ્ઞાની ધર્મોત્તરનું કહેવું એમ છે કે વાણીના પ્રયોગદ્વારા બાહ્ય વસ્તુનું ચતુર્થ સ્વરૂપ વ્યક્ત થતું નથી. શબ્દો અને વસ્તુ એ મૂળમાં એકરૂપ નથી. જો એકરૂપ હોત તો જગતમાં એકલા શબ્દો જ હોત અથવા એકલી વસ્તુઓ જ હોત, પણ શબ્દો છે અને વસ્તુઓ પણ છે. એ હકીકત બતાવી આપે છે કે-શબ્દો અને વસ્તુઓ મૂળમાં એકરૂપ નથી વળી એમ પણ કહી શકાય તેમ નથી કે શબ્દોથી વસ્તુઓ ઉત્પન્ન થાય છે અથવા તો વસ્તુઓથી શબ્દો ઉત્પન્ન થાય છે જો વસ્તુઓથી તેને લગતા શબ્દો ઉત્પન્ન થતા હોત, તો વસ્તુઓથી ભરેલું આ જગત મતલબ અવાજ કંતુ જગત હોત તેથી જિલ્લુ શબ્દોથી વસ્તુઓ

ઉત્પન્ન થતી હોત તો માત્ર શબ્દોન્યાર કરવાથી જ ઇચ્છિત વસ્તુ પ્રાપ્ત બનતી હોત, પણ એવું તો બનતું નથી. સારી અથવા ભયંકર વસ્તુ, માત્ર તેનું નામ લેવાથી જ આપણી પામે આવી પડતી નથી, ત્યારે જો શબ્દો અને વસ્તુઓ એક બીજાથી ભિન્ન છે અને એકાબીજનું કારણ બની શકતા નથી તો પછી એ બંને વચ્ચે કશો સંબંધ નથી, એમ માનવું જોઈએ.

શબ્દો અને વસ્તુઓનો પરસ્પર બીજકુલ સંબંધ નથી, એવા બૌદ્ધ મતનો પરિહાર કરતાં જૈનમત બતાવી આપે છે કે તાદાત્મ્ય અને કાર્ય-કારણ સંબંધ, શબ્દો અને વસ્તુઓ વચ્ચે નથી, છતાં બંને વચ્ચે 'વાચ્ય-વાચક' સંબંધ હોઈ શકે છે, આનો અર્થ એ છે કે-શબ્દો અને વસ્તુ એવી રીતે પરસ્પર સંકળાયેલાં છે કે શબ્દો વસ્તુનો નિર્દેશ કરે છે અને વસ્તુ શબ્દોથી નિદિષ્ટ બને છે. નૈયાયિકો તો એમ માને છે કે સૃષ્ટિના આરંભમાં દરેક પદનો અર્થ ઇશ્વરે નક્કી કરી નાંખ્યો છે. આ બાબતમાં જૈનમત પ્રમાણે ઇશ્વરની કશી જરૂર નથી. જૈનો પ્રમાણે દરેક શબ્દ (પદ) ને જગતના દરેક પદાર્થોનો અર્થ વ્યક્ત કરવાની શક્તિ છે, પરંતુ તેની મૂળ અનંત શક્તિ સ્થિતિ-સંયોગદ્વારા મર્યાદિત બનીને અમુક ચોક્કસ અર્થ નિશ્ચિત કરે છે. દૂકામાં શબ્દોદ્વાર કરાવેલું વાક્ય-વિધાન વ્યક્તિથી બાહ્ય એવા જગતની અભિવ્યક્તિ કરી શકે છે.

જ્ઞાનની શરતો વિષે ઉપર ચર્ચા કરી છે તે પરથી જણાયું હશે કે વિરોધીઓનાં મંતવ્યો તદ્દન ખોટાં ન હતાં, પણ એકાંતપણે કરાયેલાં જણાતાં હતા. અમુક અશે સત્યતાનો દાવો તેઓ કરી શકે, પણ પોતાના એકાંગી તથા અધૂરા મતને સંપૂર્ણ

સિદ્ધાંત તરીકે ઠરાવવા તેમનો પ્રયત્ન જોડો છે. દાખલા તરીકે જો કોઈ માણસ, એકાદ ક્ષણ ટકી રહેનારા અનુભવ પર પોતાનું બધું ધ્યાન કેન્દ્રિત કરે, તેની શી ઉપયોગિતા છે તેનો વિચાર કયા કરે, તો સંભવ છે કે તેની વિચારસરણિ શૂન્યવાદી અથવા ક્ષણિક-વિજ્ઞાન-વાદીના જેવી થઈ જશે. આ માણસ અમુક અંશે સાચો પણ હોય. પરંતુ, જેમ બૌદ્ધોનું કથન એકાગ્રી હોવાથી અસત્ય હતું તેમ, જો આ માણસ જ્ઞાતાના અને જ્ઞેયના સ્થિર તત્ત્વોનો ઇન્કાર કરીને એમ કહે કે ‘સર્વે ક્ષણિકં ક્ષણિકં’ તો તેનું કથન ખોટું છે. એવી રીતે, આ અનંત નામરૂપવાળા અને વિનાશી જગત્ પરથી પોતાનું ધ્યાન ખસેડીને તેના મૂળભૂત આધાર પર કેન્દ્રિત કરે તો તેનું દષ્ટિબિંદુ અદ્વૈત વેદાંતના જેવું બને. તે એમ કહે કે પરમાર્થભૂત ‘સત્’ એક સ્વપ્રતિષ્ઠ અને કૃતસ્થ પદાર્થ છે અને તે અવિભક્ત અને અવિભાજ્ય છે, એકમ્ ‘સત્’ છે. આ કાંઈ તદ્દન સુક્ષ્મવિહીન મત નથી. માત્ર, જગત્ની અનુભવગમ્ય વિવિધતાનો સાવ નિપેધ આમાં નથી, એટલું આપણે જોવું જોઈએ. માયાવાદી વેદાંત નિત્યદ્રવ્યની કૃતસ્થતા પર એકાંતપણે ભાર મૂકે છે—તે એટલો બધો ભાર મૂકે છે કે અનુભવગમ્ય વિવિધતાનું અસ્તિત્વ જ માર્યું જાય છે! ન્યાયવૈશેષિકો એટલા પૂરતા સાચા છે કે દ્વયાંતરોમાં ધ્રુવ રહેતાં એવા નિત્યદ્રવ્યથી એકાંતે ભિન્ન અનિત્યદ્રવ્ય તેમણે સ્વીકાર્યું. પણ પર્યાયો નિત્યદ્રવ્યને સ્પર્શી શકતા જ નથી, એમ જ્યારે તેઓ કહે છે ત્યારે તેમનું મંતવ્ય ખોટું કરે છે; કારણ કે—યથાર્થ અનુભવની મર્યાદાઓનું તેઓ ઉલ્લેખન કરે છે !

પાણી વસ્તુઓનો સ્વભાવ સંપૂર્ણપણે વ્યક્ત કરી શકતી નથી, એમ માનનારાઓનું મંતવ્ય પણ અમુક અંશે સાચું છે.

અમુક અર્થમાં બધી વસ્તુઓ અને તેમનું સંવેદન થવું, એ બૌદ્ધોની પરિભાષા વાપરીએ, તો ‘સ્વલક્ષણ’ છે એટલે કે ખાસ વિશિષ્ટ લક્ષણ અથવા ધર્મવાળાં છે અને ભાષાના શબ્દો વસ્તુતઃ કલ્પનાઓને અને સામાન્ય વિચારો(ideas)ને વ્યક્ત કરે છે. બૌદ્ધો આ હકીકતને બરાબર સ્મૂ કરે છે, માટે જ વાણી એ વસ્તુધર્મને બરાબર વ્યક્ત કરી શકતી નથી, એવો જે તેમનો દાવો છે, તેમાં તથ્યાંશ છે. પરંતુ અનુલવગમ્ય વસ્તુની વિશિષ્ટતા (સ્વલક્ષણતા) ઉપર તેઓ એકાંતપણે જે ભાર મૂકે છે, તે તદ્દન ખેટું છે. આવી રીતે ભાર મૂકવામાં તેઓ એક વાત ભૂલી જાય છે કે દરેક અનુલવગમ્ય વસ્તુમાં સામાન્ય અને વિશેષ બંને એકી સાથે વ્યક્ત થાય એવો પર્યાય છે; તદુપરાંત સ્થિતિ સંયોગો પણ શબ્દોથી વ્યક્ત થતાં વિચારોનાં સ્વરૂપને બદલાવી કે મર્યાદિત કરી શકે છે, એ વાત પણ તેઓ ભૂલી જાય છે, માટે વસ્તુના સ્વભાવને વ્યક્ત કરવાની શબ્દની આત્યંતિક અશક્તિને માનનારા બૌદ્ધોનો નિષ્ઠાંત એકાંતપણાના હાસ્યાસ્પદ છેડા સુધી પહોંચી જાય છે.

ઉપરની ચર્ચામાં એટલું તો સ્પષ્ટ થયેલું કે ખાસે કે વિશેષી-ઓનાં મંતવ્યો અમુક અંશે સાચાં અને અમુક અંશે ખોટાં છે. ખોટાં એટલા માટે કે તેઓ એકાંતદષ્ટિને પકડી રાખે છે. યથાર્થજ્ઞાન એટલે વસ્તુનું બધી દૃષ્ટિએ જ્ઞાન. ફરી વાર આપણે આંખાના ફળનું ઉદાહરણ જે આપ્યું હતું તેના તરફ વળીએ. આંખાની આગળ ઉપસ્થિત થયેલો માણસ નીચેમાંથી કંઈપણ એક વિધાન કરી શકે છે—

(અ) જગતનો સર્વ અનુભવ અને જગતની બધી ઘટનાઓ (Phenomena) એકાંતે ‘અસત્ હોવાથી’ સઘળું શૂન્ય છે.

(મા) આ ક્ષણે, ક્ષેત્રપાદક આંખાને જોવાથી તેનો ક્ષણિક વિચાર ઉત્પન્ન થાય છે, માટે ક્ષણ પૂરતો આંખો છે.

(દ) ક્ષેત્રપાદક આંખાનો મનમાં ઉત્પન્ન થયેલો ક્ષણિક વિચાર છે અને ક્ષણ પૂરતો ક્ષેત્રપાદક આંખો છે.

(ડ) ક્ષેત્રપાદક આંખો અને તેનો વિચાર બન્ને ‘અસત્’ છે, પણ એ બન્ને પાછળ રહેલ મૂળભૂત દ્રવ્ય એ જ ‘સત્’ છે.

(ક) હું, એક પરમાર્થભૂત સત્પદાર્થ તરીકે, કોઈ પણ ગુણધર્મથી રહિત છું. મને જે આ ક્ષેત્રપાદક આત્મવૃક્ષનું જ્ઞાન થાય છે, તે જો કે દેખાય છે સ્વકીય, પણ બહારથી મારા પર લાદવામાં આવ્યું છે. એવી જ રીતે આંખાનું મૂળદ્રવ્ય પણ ગુણધર્મ વગરનું છે. ક્ષેત્રપાદકત્વરૂપનો પર્યાય તેના પર બહારથી લાદવામાં આવ્યો છે.

(ઘ) ક્ષેત્રપાદક આત્મવૃક્ષનું વિશિષ્ટ અસ્તિત્વ છે. તેનું જ્ઞાન થવાનો વિશિષ્ટ અનુભવ પણ છે. આ જો વિશિષ્ટતાઓ એવી છે કે ભાષાદ્વારા તે બરાબર અભિવ્યક્ત થઈ શકતી જ નથી. ‘આ આંખો ક્ષેત્રને ઉપજાવે છે.’ એવો શબ્દપ્રયોગ પણ અધૂરો છે.

હવે ઉપરનો દરેક વાક્યપ્રયોગ અમુક દૃષ્ટિએ સાચો છે એટલું જ નહિ પણ દરેકમાં સિત્તલિત્ત રીતે સત્યનો અંશ પણ છે. પણ આમાંનો એક પણ વાક્યપ્રયોગ નિરીક્ષણના વિષય બનેલ, આંખાનું સંપૂર્ણ અને સાચું જ્ઞાન આપી શકતો નથી. અનુભવગમ્ય વસ્તુનું સાચું જ્ઞાન તો ત્યારે થાય કે જ્યારે નીચે બતાવેલ જ્ઞાન પદ્ધતિ પ્રમાણે તે પ્રાપ્ત થયું હોય.

હું, કે જે વસ્તુતાએ નિત્ય, ચેતનામય, સત્ જ્ઞાતા છું, તે અમુક સમયને માટે, સત્ દષ્ટા(અનુભવનાર)ના પર્યાયને પામેલો, એવો હું, મારાથી બાહ્ય સદૃષ, ક્ષેત્રપાદક આત્મ-વૃક્ષને જોઈ છું, એમ કહી શકાય.

આ પ્રમાણે યથાર્થજ્ઞાન, એ, નિરીક્ષણ હેઠળ આવેલી વસ્તુનો બધી દૃષ્ટિએ વિચાર કરવાથી થાય છે. આ વિચારો છૂટાછવાયા ન હોવા જોઈએ, પરંતુ એ બધા વિચારો વસ્તુની સાથે સાંકળીને વસ્તુનું સમગ્ર અને સંપૂર્ણ દર્શન કરાવે એવી રીતે સમન્વિત કરવા જોઈએ. યથાર્થજ્ઞાનનું આ મહત્ત્વનું લક્ષણ ધ્યાનમાં રાખવું બહુ જરૂરી છે કારણ કે જૈનદર્શનના વિશિષ્ટતત્ત્વ તરીકે પ્રસિદ્ધ એવો ‘સ્વાદ્વાદ’ અથવા ‘અનેકાન્તવાદ’ જ સાચી જ્ઞાનપ્રક્રિયાનો માર્ગ બતાવે છે, એવો જૈનદર્શનનો દાવો છે. હવે પછીથી જે પ્રકરણો વાંચકને વાંચવામાં આવશે તેમાં, સાચું જ્ઞાનદર્શન કરાવવાનો તેનો દાવો કેવી રીતે સાચો ઠરે છે, તે બતાવવાનો પ્રયત્ન કરવામાં આવશે. તમામ એકાંતપણે કરાયેલાં દૃષ્ટિબિંદુઓની સમીક્ષા તેમાં જોવામાં આવશે અને અનુભવ પરત્વે કરાયેલાં તમામ એકાંગી અથવા એકપક્ષી મંતવ્યોનો સમન્વય કરીને સંપૂર્ણ સત્ય જ્ઞાન કેવી રીતે પ્રાપ્ત થાય, એ બતાવવાને પ્રયત્ન કરવામાં આવશે.



પ્રકરણ ૧.

સમભંગનયનો મૂળભૂત સિદ્ધાંત

કોઈપણ વસ્તુનું સાચું જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવું હોય તો તેના ચોક્કસ સ્વરૂપને બરાબર સમજવું જોઈએ. દરેક વસ્તુના ગુણધર્મો અને સ્વભાવો લગભગ અસંખ્ય અથવા અનંત છે, એમ કહીએ તો ચાલે. આમાંના કેટલાક ગુણધર્મો જ્ઞાત હોય છે અને બાકીના ધર્મો અજ્ઞાત હોય છે. આ અજ્ઞાતધર્મો, જેમ જેમ ભૌતિકવિજ્ઞાનો આગળ વધતાં જાય છે, તેમ તેમ અજ્ઞાત મટી જઈ જ્ઞાત બનતા જાય છે. સંપૂર્ણ જ્ઞાનના આદર્શમાં સર્વજ્ઞતા જ હોય. આવા જ્ઞાનમાં વસ્તુના જ્ઞાતધર્મોનું અને અજ્ઞાતધર્મોનું સમ્યગ્જ્ઞાન આવી જાય છે. આવા જ્ઞાનને વ્યક્ત કરવા માટે લગભગ અનંત વાક્યપ્રયોગો કરવા પડે. ચાલુ વ્યવહારમાં આવું જ્ઞાન પ્રાપ્ત થવું એ સ્પષ્ટ રીતે અશક્ય જ છે.

ત્યારે જેને આપણે તત્ત્વનું જ્ઞાન કહીએ છીએ, એનો અર્થ શો ? અહિં એ યાદ રાખવું જોઈએ કે જે રીતે ભૌતિક વિજ્ઞાન પદાર્થના પચાસીને (ગુણધર્મોને) શોધી કાઢે છે, તેવું કાર્ય તત્ત્વજ્ઞાન કરતું નથી. કોઈપણ પદાર્થના શા શા ગુણધર્મો છે: તેની શી શી શક્યતાઓ છે, તે વગેરે તપાસવાનું કામ

તત્ત્વજ્ઞાનનું નવી વસ્તુમા અમળ્ય સ્વભાવનિર્દ્ધ ગુણધર્મો રહેલા હોય છે ન, તેનો સ્વીકાર કરીને તત્ત્વજ્ઞાન આજના વધે છે. આ ગુણધર્મોનો વસ્તુ માથે કયા પ્રકારનો મળે છે તે તપાસવાનું કામ તત્ત્વજ્ઞાનનું છે. આરભમાં જ તત્ત્વજ્ઞાનને એક મુશ્કેલી નડે છે, તે એ છે કે-વસ્તુના ગુણધર્મો અગણિત હોય છે. આમાંથી કેટલાક જ્ઞાત છે, કેટલાક અર્ધજ્ઞાત છે અને બીજા ગુણધર્મો ન પૂર્ણ અજ્ઞાત છે. આવી સ્થિતિમાં, વસ્તુ કે જે ગુણધર્મોનો આધાર છે અને જેના આશ્રયે ગુણધર્મો રહે છે, તે વસ્તુની માથે ગુણધર્મોનો ગો મળે છે, તે નહીં. કરવું લગભગ અશક્ય છે. વસ્તુના યથાર્થજ્ઞાનની પ્રાપ્તિમાં આ પ્રારંભિક મુશ્કેલી ખરેખર મોટી છે. આ મુશ્કેલીને કારણે જ તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસમાં મશયવાદના ખુદા ખુદા પ્રકારો ઉત્પન્ન થયા હતા અને મત્યના ધણાય પ્રામાણિક જિજ્ઞાસુઓએ મત્ય પ્રાપ્તિની આગા દોડી દીધી હતી.

દાર્શનિક તત્ત્વવિચારની બાબતમાં નર્યો મગધવાદ કાયમ ટકી ગયે નહિ. મત્ય ડોઈ જાણી શકેતું નથી, એવું અનુમાન બાધવું, એ પણ એક પ્રકારનું સ્વયનિર્ણીત મત્ય જ છે ને! માટે આવી મુશ્કેલીમાંથી છૂટવાનો અને યથાર્થજ્ઞાનને શક્ય બનાવવાનો એક જ માર્ગ છે. વસ્તુના જ્ઞાતધર્મો પૈકી એક ધર્મ ચૂંટી કાઢી તેનો વસ્તુ સાથેનો કેવો મળે છે, તેનો અભ્યાસ કરવો. હવે વસ્તુના જે બીજા ધર્મો નહા તે કા તો તે ચૂંટી કાઢેલા ધર્મની માથે અમુક અશે તાદાત્મ્ય ધરાવે છે. અથવા તો તદ્દન ભિન્ન છે. પહેલી બાબતમાં તો સ્પષ્ટ છે કે ચૂંટી કાઢેલ ધર્મનો વસ્તુ સાથેનો મળે છે અને બાકી રહેલા ધર્મોનો વસ્તુ સાથેનો મળે છે, એ બન્ને એક જ હશે. ભિન્ન ધર્મોના બાબતમાં પણ જરા વિચાર કરીશું તો જણાઈ આવશે.

કે ખાસ કોઈ મુરકેલી નહતી નથી. સઘળા સંબંધોનો મૂળ આધાર શો છે, તેનો વિચાર તત્ત્વજ્ઞાન કરે છે. વસ્તુના ગુણધર્મો એક બીજાની સાથે મળતા આવતા હોય અથવા ગમે તેટલા ભિન્ન હોય, પણ છેવટે તો વસ્તુના જ ગુણધર્મો છે ને? માટે જે નિયમ વસ્તુ અને તેના એકાદ ગુણધર્મ સાથેના સંબંધનો છે, તે જ નિયમ બીજા ગુણધર્મો સાથેના વસ્તુના સંબંધ વિષે લાગુ પાડી શકાશે.

વસ્તુ અને તેના ગુણધર્મો વચ્ચે સંબંધ કેવી રીતે નિર્ણયિત થાય છે, એ તપાસવા પહેલાં, ગુણધર્મો સંબંધે થોડી હકીકત નોંધી લઈએ. અગાઉ જણાવ્યા પ્રમાણે આ ગુણધર્મો એક બીજા સાથે તદ્દાત્મ છે અથવા તો ભિન્ન છે. જ્યાં જ્યાં આ તદ્દાત્મ્ય અથવા ભિન્નતા નક્કી કરી શકાતા નથી, ત્યાં ત્યાં આપણે ઉપચારનો પ્રયોગ કરીએ છીએ. ઉદાહરણ તરીકે આપણે એક કેરીનું દષ્ટાંત લઈએ. કેરીમાં (૧) મધુર રસ અને (૨) પીળો રંગ છે. એક રીતે જોઈએ તો મધુર રસ અને પીળો રંગ સમન્વિત છે, કારણ કે (૧) કાળની અપેક્ષાએ બન્ને સાથે જોવામાં આવે છે. જ્યારે કેરીનો રંગ પીળો થાય છે ત્યારે તેમાં મીઠાશ ઉત્પન્ન થાય છે. (૨) મધુર રસ અને પીળો રંગ બન્ને કેરીના ગુણધર્મો છે, માટે ગુણધર્મોની ઉત્પત્તિની દૃષ્ટિએ કેરીનું ગળપણ અને પીળો રંગ તદ્દાત્મ બની જાય છે. (૩) જે એક કેરીમાં પીળો રંગ જોવામાં આવે છે તે જ કેરીમાં મધુર રસ સમન્વિત છે, માટે બન્ને ગુણધર્મોના આધારભૂત દ્રવ્ય પરત્વે તે બન્ને ગુણધર્મો એક બીજા સાથે સમાનાધિકરણ છે, એમ કહી શકાય. (૪) મધુર રસને કેરીમાંથી છટો પાડી શકાતો નથી માટે તેના કેરી સાથે ગાઢ સંબંધ છે અને એવી જ રીતે પીળા રંગનું પણ અમજવું. બન્નેનો મૂળ દ્રવ્ય

સાથે તાદાત્મ્ય સંબંધ છે. (૫) મધુરરસને કારણે કેરીના સ્વભાવમાં ફેરફાર થાય છે અને પીળા રંગથી પણ એવું જ પરિવર્તન થાય છે, માટે, મૂળદ્રવ્યમાં પરિવર્તન કરી શકે છે, તે કારણે આ બન્ને ગુણધર્મો સમાન કહી શકાય. (૬) વળી કેરીના જે ભાગ પીળો છે, તેમાં મધુર રસ છે તેથી જ મધુરપણું અને પીળાપણું કેરીમાં સ્થિતિ કરીને રહે છે, માટે એકરૂપ કહી શકાય. (૭) મધુરપણાની સાથે કેરીના તાદાત્મ્ય સંબંધ કેરીના પીળા રંગ સાથેના તાદાત્મ્ય સંબંધ જેવો ગણી શકાય, માટે જ આ કારણે આ બન્ને ગુણધર્મો એકરૂપ કહી શકાય. હવે આમાં બે જાતનાં સંબંધો થયા. તાદાત્મ્ય સંબંધ પ્રમાણે ગુણધર્મ દ્રવ્યની સાથે ઓતપ્રોત થઈ ગયેલા જણાય છે. જ્યારે કેવળ સંયોગ સંબંધમાં દ્રવ્ય અને ગુણધર્મનો ભેદ પરખાઈ આવે છે. (૮) વાણીવ્યવહારમાં પણ ‘પીળી કેરી મીઠી છે.’ એ વાક્યપ્રયોગ કરીને પીળાપણું અને મધુરપણું એકરૂપ બતાવી શકાય છે. જ્યારે કેરીમાં મધુર રસ જોવામાં આવે છે ત્યારે સાથોસાથ તે પીળી છે. અને જ્યારે તે પીળી છે ત્યારે તે મીઠી છે. એમ કેરીનાં બન્ને વર્ણનો સમાન બની જાય છે. ગમે તે એક વર્ણનથી બન્ને ગુણધર્મોનો યોગ થાય છે.

હવે કોઈ પણ વસ્તુને બરાબર મમજવા માટે તેના અનંત ગુણધર્મોને જાણવાની જરૂર પણ નથી. જ્ઞાનપ્રક્રિયામાં ટુંકાવીને ચલાવી શકાય. વસ્તુના જુદાજુદા અનેક ધર્મોને, શક્ય હોય ત્યાં એકરૂપ ગણીને ગુણધર્મોનો વસ્તુની સાથે સંબંધ છે, તે નક્કી કરી શકાય. એકાદ મુખ્ય ગુણધર્મને લઈને વસ્તુની સાથે મંબંધિત કરીને જ્ઞાનપ્રક્રિયા સરળ બનાવાય અને અનંત ગુણધર્મો તપાસવાની માયાફૂટ મટી જાય.

ખસી રીતે ભૌતિક વિજ્ઞાનો (Empirical Sciences) આવી જ રીતે કાર્ય કરે છે. અનંત ગુણધર્મોનું એકીકરણ અથવા મુખ્ય ગુણધર્મ પકડીને વસ્તુનું યથાર્થસ્વરૂપ કેવી રીતે નક્કી થઈ શકે, એ જ વિજ્ઞાનની કાર્યપદ્ધતિ છે. હમેશાં જુદા જુદા ગુણધર્મોનું એકરૂપ કરવું એ શક્ય નથી અને જ્યાં ગુણધર્મો એકબીજાથી વાસ્તવિકરૂપે અત્યંત ભિન્ન હોય, ત્યાં એકીકરણ કરવું ઇચ્છનીય પણ નથી. દાખલા તરીકે આપણે કેરીનું ઉદાહરણ ફરીથી લઈએ. તેનામાં (૧) લંબગોળ આકૃતિ અને (૨) પકવત્વ છે. આ બે ગુણધર્મો એકરૂપ ન બની શકે અને તેનું એકરૂપત્વ કરવું એ ઠીક પણ નથી. કેરીના યથાર્થ જ્ઞાન માટે, આ બે ગુણધર્મોને પૃથક્ તપાસવા બેઠીએ. કારણ કે (૧) કેરી લીલા રંગની ને કાચી હતી ત્યારે પણ તેના લંબગોળ આકાર હતો. (૨) લંબગોળ આકૃતિવાળી કેરી પકવ ન પણ હોય, માટે જ લંબગોલત્વ અને પકવત્વ એ તદ્દન ભિન્ન ગુણો છે. (૩) જે કારણથી કેરીની લંબગોળ આકૃતિ બને છે, તે કારણથી તેનામાં મીઠાંશ આવતી નથી, માટે મૂળ દ્રવ્ય પરત્વે પણ આ બન્ને ગુણો જુદા ઠરે છે. (૪) લંબગોલત્વ અને પકવત્વનો કેરી સાથેનો આંતર સંબંધ પણ જુદી જુદી રીતે છે. (૫) કેરી લંબગોળ છે, એમ બોલવાથી તે પાકેલ છે એવો અર્થ નીકળતો નથી. તંથી આ ગુણપર્યાયો પણ જુદા જુદા છે. (૬) કેરીની સાથે લંબગોલત્વનો જે રીતે સંબંધ છે, તે પકવત્વના સંબંધથી સ્થાન પરત્વે જુદી બતનો છે. (૭) ગુણધર્મોનાં સંયોગની દૃષ્ટિએ પણ પકવત્વ અને લંબગોલત્વ કેરીમાં જુદી જુદી રીતે ઘટાવાય છે. (૮) ‘પાકી કેરી’ એ શબ્દપ્રયોગથી ‘લંબગોલાકૃતિ’ એવો અર્થ નીકળતો નથી, માટે વાણીવ્યવહારમાં પણ પકવત્વ અને લંબગોલોકૃતિત્વ એ જુદા ગુણધર્મો ઠરે છે.

હવે સમાન અથવા એકરૂપ ગુણધર્મો વસ્તુમાં છે, એ શોધવાનું કામ જો વિજ્ઞાનનું છે, એમ આપણે કદીએ તો લિપ્ત ગુણધર્મોને જુદા પાડવાનું કામ પણ વિજ્ઞાનનું જ છે. અને આ સ્થળે ફરી વાર વિજ્ઞાનનું કાર્યક્ષેત્ર તથા તત્ત્વજ્ઞાનના કાર્યક્ષેત્ર વચ્ચેનો ભેદ નજર આગળ રાખવાની જરૂર છે. નિરીક્ષણો અને પ્રયોગોદ્વારા વસ્તુના ગુણધર્મો નક્કી કરવાનું કામ વિજ્ઞાનનું છે. આ ગુણધર્મો એક રૂપ છે કે લિપ્ત છે, તે આ રીતે વિજ્ઞાન નક્કી કરે છે. એથી જિલ્લું તત્ત્વજ્ઞાનમાં અગાઉથી નક્કી કરેલા બિદ્ધાંતો અને શરતો વડે, વસ્તુના ગુણધર્મની એકતા અથવા વિવિધતા નક્કી કરાય છે. ઉપરોક્ત જણાવેલ આઠ મુદ્દાઓ, વસ્તુજ્ઞાન માટે નક્કી થઈ શકે એવા સિદ્ધાંતોની શરતો જેવા છે અને વસ્તુના ગુણધર્મોની સમાનતા અથવા લિપ્તતા તે વડે નક્કી થાય છે. જૈન તત્ત્વજ્ઞોએ આ પ્રક્રિયા શોધી કાઢી એ ખરેખર પ્રશંસનીય છે. ઉપરના આઠ મુદ્દાઓને પારિભાષિક શબ્દોમાં વર્ણવીએ તો તે અનુક્રમે (૧) કાલ (૨) આત્મરૂપ (૩) અર્થ (એટલે આધાર) (૪) મંબંધ (૫) ઉપકાર (૬) ગુણિદેશ (૭) સંસર્ગ અને (૮) શબ્દ છે.

કોઈ પણ પદાર્થનું જ્ઞાન તે વિષે કરાયેલા વિધિવાક્યથી નિર્દિષ્ટ થાય છે. અને આ વિધિવાક્ય પદાર્થમાં કયા ગુણધર્મો છે અથવા પદાર્થને કયા ગુણધર્મો હોઈ શકે તે શબ્દોદ્વારા સ્પષ્ટ કરે છે. જે વાક્યમાં ઉપર જણાવેલી રીતે 'એક ગુણધર્મ' ખીળા ગુણધર્મ સાથે એકરૂપ ણનાવી શકાય, તે વાક્યને અંગ્રેજીમાં 'Synthetic Judgment' કહેવાય છે એટલે કે 'સંકલ્પાદેશ' વાક્ય અને જે વાક્યદ્વારા વસ્તુના ગુણધર્મોને મૃદ્યુ રીતે સ્પષ્ટ લિપ્ત બતાવી શકાય તેને 'Analytic Judgment', એટલે 'વિકલ્પાદેશ' વાક્ય કહેવાય છે.

પ્રમાણોદ્ધારા, આપણને, નિરીક્ષણ હેઠળની વસ્તુનો 'સકલ' જોધ થાય છે. પ્રત્યક્ષમાં, દાખલા તરીકે, વસ્તુનું સમગ્ર દર્શન થાય છે; અને સ્મૃતિજ્ઞાનમાં, વસ્તુના જેટલા ગુણધર્મો યાદ રહ્યા હોય, તે બધાનું જ્ઞાન થાય છે. વસ્તુના વિચારમાં, પર્યાયોમાં નિત્ય રહેતા દ્રવ્યનું જ્ઞાન અથવા તેા સામાન્ય તત્ત્વનું જ્ઞાન થાય છે, જે 'સામાન્ય' દરેક વ્યક્તિમાં પ્રતીત થાય છે. અનુભવથી કરાયેલી વ્યાપ્તિ (Induction) માં અનુભવગમ્ય એક વસ્તુસમૂહનો ખીજા વસ્તુસમૂહ સાથેનો સંબંધ નક્કી કરાય છે, જ્યારે નિગમન. પદ્ધતિ (Deduction) થી વ્યાપ્તિવડે સ્થાપિત કરેલું સામાન્ય સત્ય વિશિષ્ટ હકીકતને લાગુ પાડવામાં આવે છે. આગમદ્વારા જ્ઞાનથી 'સનાતન સત્યો' વિષે સંપૂર્ણ માહિતી મળે છે. આવી રીતે પ્રમાણોદ્ધારી વસ્તુનો સમ્યગ્-જોધ થાય છે, આવા જ્ઞાનને 'સકલ' કહેવાય છે.

જેનો નયને જ્ઞાનપ્રાપ્તિનું સાધન ગણે છે, પણ નયદારા પ્રાપ્ત થએલું જ્ઞાન એકાન્તિક એટલે એકપક્ષીય અથવા આંશિક હોવાનો ઘણો સંભવ છે. જે સાત નયો સ્વીકારવામાં આવ્યા છે, તમાંનો પહેલો નય 'નૈગમ' કહેવાય છે. અધૂરા જ્ઞાનના ઘણા પ્રકારો નૈગમનય હેઠળ મૂકવામાં આવે છે. અને અહીં આપણે એકાદ પ્રકારને તપાસીશું. કોઈવાર કોઈ વસ્તુનો નિર્દેશ તેના પ્રયોજનથી સૂચિત થાય છે. દાખલા તરીકે કોઈ માણસ, લાકડાં, ચોખા, પાણી, વાગણુ ઇત્યાદિ લઈ જતો હોય અને આપણે તેને પૂછીએ કે-લાઈ તુ શું કરે છે? અને તે જવાબ આપે કે 'હું રાંધું છું.' આ વાક્ય-પ્રયોગમાં તે જે વસ્તુઓ લઈ જાય છે, તેનું વાસ્તવિક વર્ણન નથી પણ જે પ્રયોજન માટે લઈ જાય છે, તે સુખ્યતા બતાવે

છે. આ નૈમમપધ્ધતિવાળા જ્ઞાનનો એક પ્રકાર છે, અને તેમાં એકપક્ષી અથવા અધૂરી વિગત જણાવેલી હોય છે. સૂત્ર-નયમાં માત્ર સામાન્ય ગુણધર્મો હોય છે. જ્યારે વ્યવહાર-નયમાં કોઈ ખાસ વિશેષતા તરફ આપણું ધ્યાન ખેંચાય છે. ઋક્સૂત્ર નયમાં, અમુક ક્ષણે રૂપાંતર પામતી વસ્તુ તરફ આપણું લક્ષ જાય છે. આ બધા નયોમાં, વસ્તુનું એકાંગી જ્ઞાન થાય છે. બાકીના ત્રણ નયોમાં શબ્દના અર્થો સંબંધે ચર્ચા છે અને દરેકમાં મર્યાદિત દષ્ટિબિંદુ છે. અનેક પર્યાય-શબ્દોનો એક અર્થ માનવો એમ શબ્દ-નય દર્શાવે છે. જેમકે ‘વસ્ત્ર’ ‘લુગડું’ ‘કપડું’. તેનો સૂક્ષ્મભેદ ન વિચારતાં એક સમાન અર્થ લેવાનો નિર્દેશ કરે છે. સમલિંગ નય, એથી ઉલટું એમ કહે છે કે પર્યાયશબ્દોના વ્યુત્પત્તિના ભેદથી અર્થનો ભેદ માનવો જોઈએ. એવંભૂતનયમાં વ્યુત્પત્તિથી ઉત્પન્ન થતો જે ક્રિયાનો ભાવ નીકળતો હોય, તે પ્રમાણે શબ્દ અર્થનો વાચક બને. જેમકે ‘ગો’ શબ્દની વ્યુત્પત્તિ ‘ગમન કરે તે ગો અથવા ગતિ કરે તે ગાય.’ ગમનક્રિયા કે ગતિ-ક્રિયામાં પ્રવર્તતી ગાય માટે જ આ નય-પ્રયોગ કરી શકાય.

આ સાત નયો એક પ્રકારનાં દષ્ટિબિંદુઓ છે. પ્રત્યેક નય દરેક વસ્તુની એક બાજુ છે, તેથી એના પર સ્થાયેતાં વિધાનો વિકલ કહેવાય છે. જેમ નયોને આપણે વિકલાદેશ કહ્યા, તેવી જ રીતે નિક્ષેપોનું પણ સમજવું. જેમકે, નામ નિક્ષેપમાં, ગુણવંતરાય નામના માણસમાં કોઈપણ ગુણ હોય જ નહિ. રૂપાપના નિક્ષેપમાં, વસ્તુ પોતે ન હોય પણ તેની પ્રતિકૃતિથી તેનો નિર્દેશ થાય. જેમકે મહાવીરસ્વામીની પ્રતિમા. દ્રવ્યનિક્ષેપમાં વસ્તુજ્ઞાન, ભૂતકાલીન દ્રવ્યગુણથી અથવા ભવિષ્યકાલીન દ્રવ્યગુણથી થાય છે. ભાવનિક્ષેપમાં

વસ્તુની વર્તમાન સ્થિતિ પર જ લક્ષ રહે છે, ભૂતકાલીન અથવા ભવિષ્યકાલીન સ્થિતિ જોવાની જરૂર નથી. આ નિર્લે-
પોને પણ વિકલાદેશ કહી શકાય.

‘સકલાદેશ’ અને ‘વિકલાદેશ’ એવા બે વિભાગમાં બધા વાક્યપ્રયોગોને વહેંચી નાંખવા, એ પણ વિવાદાસ્પદ હોઈ શકે. કોઈપણ એક વસ્તુને અનેક ગુણધર્મો હોય અને પ્રત્યેક ગુણધર્મમાં પણ સામાન્યતત્વ અને વિશેષતત્વ હોઈ શકે. વિશેષ-
તત્વ એટલા માટે કે તે વસ્તુમાં કોઈ એક ચોક્કસ ગુણધર્મ છે. અને સામાન્યતત્વ એટલા માટે કે તે ગુણધર્મ આધાર-
ભૂતદ્રવ્યમાં ખીળી ગુણોની ચેઠે સમાન રીતે સમાઈ જાય છે. જેમ ગુણધર્મોનું દર્શન આપણે સામાન્યપણે અને વિશેષ-
પણે કર્યું, તેવી જ રીતે વસ્તુનું પણ કરીએ. કોઈપણ વસ્તુ અનેકવિધ છતાં સંપૂર્ણરીતે સમન્વિત ગુણધર્મોના આધાર છે. વસ્તુ એક હોવા છતાં વિવિધ રીતે પ્રતીત થાય છે. વસ્તુ અને તેનાં ગુણધર્મો બન્ને બહુરૂપી હોવાથી, તેને માટે કરાયેલા વાક્યપ્રયોગો અથવા વિધાનોને માત્ર સકલાદેશ કે માત્ર વિકલાદેશ કહેવા, એ અશક્ય બની જાય છે. સકલાદેશના જ્ઞાનમાં વસ્તુનું સમગ્રપણે જ્ઞાન હોવા ઉપરાંત તે વસ્તુ વિશિષ્ટસ્વરૂપે કેવી રીતે અભિવ્યક્ત થાય છે, તેનું જ્ઞાન પણ આવી જાય છે. હવે, વિકલાદેશમાં, વિશિષ્ટ ગુણ-
ધર્મવાળું, વસ્તુનું એક વિશિષ્ટરૂપ દેખાય છે. પણ સાથોસાથ આ પચાસોના આધારભૂત નિત્યદ્રવ્યની પણ ઝાંખી થાય છે. એટલે કે વાક્યપ્રયોગ અથવા ખીળી રીતે કહીએ તો બધું જ્ઞાન, એક રીતે સકલાદેશ છે અને ખીળી રીતે વિકલાદેશ છે. આમ વાદિદેવસૂરિ નામના જૈનતત્ત્વવિચારકનું માનવું છે. વાદિદેવ-
સૂરિનું એમ કહેવું છે કે સપ્તસંગીમાં આવેલા દરેક ભંગ, સકલા-

દેશ-સ્વભાવ અને ‘ વિકલાદેશ-સ્વભાવ ’ બન્ને છે. આથી ઉલટું કેટલાક એમ માને છે કે દરેક વાક્યવિધાનમાં, કોઈ એક વસ્તુ અને જે એક ગુણધર્મ તેમાં આપણે આરોપિત કર્યો હોય, તે વિષેના જ્ઞાનનો નિદેશ થાય છે. અને સાચું જ્ઞાન, એટલે તે વસ્તુ (દ્રવ્ય) અને તેના ગુણધર્મ (પર્યાય) ના ચોક્કસ સંબંધનું જ્ઞાન. સામાન્ય રીતે વસ્તુજ્ઞાનમાં, આપણે વસ્તુને તથા તેના ગુણધર્મને સમગ્ર ગીતે સમાન્વત થયેલ જોઈએ છીએ, પણ વસ્તુજ્ઞાનનું પૃથક્કરણ કરીશું તો આપણને જણાઈ આવશે કે આ વાત દેખાય તેવી સરલ નથી. એકાંગી જ્ઞાનને બદલે જ્ઞાન અનેકાંગી દેખાશે.

આ નિબંધના વિષયભૂત જૈનસપ્તભંગવાદ પ્રમાણે જ્ઞાનનાં અંગો બરાબર સાત છે અને દરેક અંગ પ્રમાણે વસ્તુ અને ગુણધર્મનો સંબંધ કાંઈક નવીન જ દેખાશે. હવે પ્રત્યેક અંગવડે તો વસ્તુનું વિકલાદેશ જ્ઞાન થાય છે, પણ સાતે અંગો અથવા સાતે ભંગો ભેગા કર્યા પછી જે વસ્તુબોધ ઉત્પન્ન થાય છે, તે જ સાચું સમગ્ર જ્ઞાન અથવા સકલાદેશ કહેવાય છે. વળી આ સંબંધમાં એક ત્રીજો મત એવો છે કે આ સાત ભંગો પૈકી, પહેલો, બીજો અને ચોથો ભંગ, આટલા વિકલાદેશ છે અને બાકીના સકલાદેશ છે. ગમે તેમ હો, પણ જૈનતત્ત્વવિચારકોનું તો કહેવું છે કે-દરેક વસ્તુના જ્ઞાનની ઇચ્છા થાય છે, ત્યારે, તે બાબત સાત જાતના પ્રશ્નો આપણી સમક્ષ ખડા થાય છે અને તેનું પ્રતિબિંબ સાત ભંગોમાં પડે છે. કોઈ પણ વસ્તુના, તેના ગુણધર્મો સાથેના સંબંધ પરત્વે પણ, આવા પ્રકારના પ્રશ્નો ઉદ્ભવે છે. હવે જૈન-વિચારકો એમ માને છે કે કોઈપણ વસ્તુનું સ્વરૂપ જ એવું છે કે તેના માટે આપણે સાત જાતના પ્રશ્નો ઉઠાવી શકીએ,

એટલે કે આ પ્રશ્નોનો આધાર, ખુદ વસ્તુ જ છે અને તે પ્રશ્નો નિર્ધારક નથી. માટે સંપૂર્ણ જ્ઞાનમાં આ સાત અગો હશે-૬૦૫ની દૃષ્ટિએ અને ગુણધર્મોની દૃષ્ટિએ. જર્મન ફીલસુફ હેગલ કહે છે કે 'The Real is Rational' અર્થાત્ સત્યદાર્થ, 'સંપૂર્ણ રીતે જ્ઞાનગમ્ય છે.' જેન મત એને મળતો આવે છે, પણ હેગલની પદ્ધતિએ નહિ.

ઉપર પ્રમાણે અમે જે જ્ઞાનપ્રક્રિયાની ચર્ચા કરી છે, તે નર્ચા સ્પષ્ટવાદને સુક્તિયુક્ત જવાબ આપ્યા બરાબર છે. કોઈપણ વસ્તુને અનેક ગુણધર્મો છે અને આ અનેક ગુણધર્મોનું જ્ઞાન જો આપણે પ્રાપ્ત કરવું હોય તો આપણે વસ્તુના જ્ઞાનમાં પણ અનેક તરવો અથવા અગો મમાવી લેવા પડશે. વસ્તુ અનતધર્મો હોવાથી તેનું જ્ઞાન સર્વજ્ઞતામાં પરિણમવું જોઈએ. પરંતુ આપણા જેમા મામાન્ય સ સારી માંણ્યોને આવું જ્ઞાન સુવલ નથી છતાં વ્યાવકારિક દૃષ્ટિએ વસ્તુનું જ્ઞાન અશક્ય નથી. વસ્તુના અનેક ગુણધર્મો પૈકી એક વિશિષ્ટ પ્રતિનિધિરૂપ તેના ગુણધર્મને લક્ષમાં રાખી, વસ્તુ સાથેના તેના સબધનો ખાસ અભ્યાસ આપણે કરી શકીએ. વસ્તુને પ્રધાન ગણીએ તો આ અભ્યાસથી સકલાદેશ પ્રાપ્ત થાય છે. અથવા વિશિષ્ટ ગુણધર્મ પર ભાર મૂકીએ તો તે જ્ઞાન વિકલાદેશ બનશે મકલાદેશ હો કે વિકલાદેશ હો, બન્નેમાં માત્ર દૃષ્ટિ બિદુઓ તો આવવાનો જ. અને સમગ્ર સંપૂર્ણ જ્ઞાનમાં આ સાતે દૃષ્ટિઓ વણાઈ જઈ આપણને એક મમ્યગદૃષ્ટિ, એક મમગ્રજ્ઞાન આપે છે. વસ્તુનું આવું સમગ્રજ્ઞાન દરેક પ્રામાણિક અને ધીરજવાળા જ્ઞાસુને પ્રાપ્ત થઈ શકે છે.

જેનમત પ્રમાણે મમ્યગ્રજ્ઞાનનો અર્થ એવો થાય છે કે

વસ્તુનો જે સ્વ-સ્થાવ હોય છે, તેનું યથાર્થ દર્શન કરાવવું તે દરેક વસ્તુનો સ્વ-સ્થાવ, ‘અનેકમાં એક’ ના જેવો હોય છે. દ્રવ્યરૂપે તે નિત્ય રહે છે અને પર્યાય રૂપે અનંત પરિવર્તનોને પામે છે. અનેક પરિવર્તનો છતાં તે એક જ રહે છે. વસ્તુના પ્રત્યેક સ્વરૂપમાં તે વસ્તુજ્ઞાનની સાથે અંગધિત હોવાથી, સાત ઉપાંગો જોવામાં આવશે. અનેકાન્તવાદ આ રીતે વસ્તુજ્ઞાનની દિશા બતાવે છે, અને અંશયવાદનો સંપૂર્ણ વિરોધ કરે છે.

અકરણ ૧-પરિશિષ્ટ.

આ અકરણની શરૂઆતમાં જૈન પારિભાષિક શબ્દ ‘પર્યાય’ ને બદલે ઘણે સ્થળે ‘ગુણધર્મ’ શબ્દનો પ્રયોગ કરેલો છે. મૂળ લેખકનો આશય એવો છે કે જૈન મિદ્ધાંતને જૈનેતરો સહેલાઈથી સમજી શકે, તે માટે તેવા શબ્દ પ્રયોગો આ નિબંધમાં કરાયેલા જોવામાં આવશે.



પ્રકરણ ૨.

પ્રથમ ભાગ

સમજાવીમાહેનો પ્રથમભાગ એમ બતાવે છે કે વસ્તુ અને તેના કાઈ એક ગુણધર્મ એ બન્નેનો સંબંધ એવો છે કે તે સંબંધને આપણે એક લાવવાચક વાક્યમાં શબ્દોથી વ્યક્ત કરી શકીએ. જેન તત્વજ્ઞાનના અધીમાં તેનો સુપ્રસિદ્ધ દાખલો ઘડાનો છે. આ ઘડામાં ‘અસ્તિત્વ’ નામનો ધર્મ હેખાવાથી આપણે કહીએ છીએ કે, ઘડો છે. અસ્તિ ઘટઃ ।

આ લાવવાચક વાક્યમાં બે બહુજ અગત્યના અવયવો, જેમકે “સ્યાત્” અને “एव” ઉમેરવામાં આવે છે. પ્રથમ અવયવ જે ‘સ્યાત્’ છે, તેને વાક્યના આરંભમાં અને ‘एव’ ને ‘अस्ति’ પછી મૂકવામાં આવે છે. એટલે કે પ્રથમ ભાગ આ પ્રમાણે થયો:-

स्यादस्येव घटः । (स्यात्-अस्ति-एव घटः ।)

હવે ‘સ્યાત્’ શબ્દનો અર્થ ‘કહાય,’ ‘હોઈ શકે’ વગેરે કરવામાં આવે છે, પણ તે તદ્દન ખોટો અર્થો છે કારણકે જેન તત્વજ્ઞાનની ભાષામાં એ શબ્દ એવી રીતે સમજવામાં આવતો

નથી પ્રથમ ભંગનો એવો અર્થ નથી કે ઘડાનું અસ્તિત્વ હોઈ શકે અથવા 'ઘડો કદાચ હોય.' બીજાકુલ નહિ. જૈન તત્ત્વજ્ઞાનીઓ ઘડાના અસ્તિત્વ પરત્વે મુદ્દલ મંત્રાય કે શંકા ધરાવતા નથી. તેમનું એમ માનવું છે કે એક હકીકત તરીકે પણ ઘડાનું અસ્તિત્વ સ્વીકારવું જોઈએ. માત્ર એટલું જ તેઓ કહે છે કે ઘડો અને તેના અસ્તિત્વ વચ્ચેનો સંબંધ નિરપેક્ષ કે એકાંતપણે નથી. જ્યારે કોઈ માણસ કહે છે કે 'ઘડો છે' ત્યારે તેનો અર્થ એ છે કે અમુક અપેક્ષાએ તે છે. વાક્યમાં 'સ્યાત્' મૂકવામાં આવે છે, તેનાથી અસ્તિત્વની બધી અપેક્ષાઓનું સૂચન થાય છે. તદુપરાંત 'સ્યાત્' શબ્દથી એમ પણ સૂચન થાય છે કે, વસ્તુને, પ્રથમ બનાવેલા ગુણધર્મથી તદ્દન ભિન્ન ગુણધર્મો હોઈ શકે છે, પણ તે સ્પષ્ટ રીતે બતાવ્યા નથી.

કોઈ કોઈ જૈન ગ્રંથમાં 'વ' શબ્દ વાક્યપ્રયોગમાં દેખાતો નથી, પણ 'વ' શબ્દની ઉપયોગિતા (અને અનિવાર્યતા) ઘણી જ છે, એ ભૂલવું ન જોઈએ. વસ્તુ અને તેના ગુણધર્મોના સંબંધ અમુક ચોક્કસપણે નિર્દિષ્ટ છે, એમ 'વ' અવ્યય લગાડવાથી સ્પષ્ટ થાય છે. અગાઉ બતાવ્યા પ્રમાણે 'સ્યાત્'થી સંશય કે શંકા સમજવાના નથી. 'ઘડો' અને તેના 'અસ્તિત્વ' વચ્ચેનો સંબંધ નિશ્ચયપૂર્વકનો, અશય સહિત અને ચોક્કસ રીતનો છે, આ ભારપૂર્વક બતાવવા માટે જ 'વ'નો પ્રયોગ કર્યો છે.

સાર્તે ભંગોમાં 'વ' અને 'સ્યાત્' વપરાયા છે અને એ 'જે' અવ્યયોની ઉપયોગિતા બધે. સ્થળે મરખી જ છે. કોઈને એમ લાગે કે આ પ્રકારની દલીલ તો એક બતતનું પિષ્ટપેપણ છે, પણ તેમ નથી. મોટે જ જૈન તત્ત્વજ્ઞો, દરેક

ભગમાં વસ્તુ અને તેના ગુણધર્મનો સંબંધ જ્યારે નક્કી કરાય છે, ત્યારે તેઓ કાળજીપૂર્વક ધ્યાન રાખે છે કે તે નક્કી કરવામાં પ્રત્યક્ષ વગેરે પ્રમાણોને બાધ આવે નહિ. દાખલા તરીકે ‘હવા ઘન પદાર્થ છે’ અથવા ‘અગ્નિ તગ્મને છીપાવે છે.’ આ દાખલાઓ મ્યાદ્રવાદના કળયેશ્વર દુરૂપયોગ રૂપ છે, કારણ કે પ્રત્યક્ષ વગેરે પ્રમાણો તેને બાધિત થાય છે.

સમભંગી એ કેવળ તત્ત્વજ્ઞાન પૂરતો જ વિષય છે, એમ સમજવાનું નથી મ્યાદ્રવાદનું ક્ષેત્ર ખરી રીતે અમર્યાદ છે અને જીવનના દરેક વ્યવહારમાં કે જ્યાં સાચા જ્ઞાનની વારવાર જરૂર પડે છે, ત્યાં તેનો ઉપયોગ આપણે કરી શકીએ છીએ. હવે પછી બતાવવામાં આવશે તેમ, માત્ર ‘તત્ત્વજ્ઞાન માટે જ નહિ પરંતુ નીતિવિષયક, સામાજિક, રાજકારણીય, ધર્મવિષયક અને વૈજ્ઞાનિક પ્રશ્નોની પણ છણાવટ, સમભંગીના વિવેકપૂર્વક ઉપયોગથી થઈ શકે છે. મામાન્ય અને નજીવુ લાગતું એવું આપણું કેરીનું દ્રષ્ટાંત, અનેકાન્તવાદથી જોઈએ તો તે અસામાન્ય અને મહત્ત્વપૂર્ણ બની જાય છે.

વસ્તુ અને તેના ગુણધર્મ વચ્ચેનો શો મંબધ છે, તે તપાસવા, અને નક્કી કરવા, મ્યાદ્રવાદનો પ્રયોગ થાય છે. અને સ્વબંધ નક્કી કરવા માટે એક અથવા બે નિરપેક્ષ વાક્યપ્રયોગો બસ નથી પરંતુ માત્ર બેને તે મંબધ નક્કી કરાય છે. મ્યાદ્રવાદ, પ્રમા અથવા જ્ઞાન પરત્વેના નિયમો બતાવે છે. તદુપરાંત જગતની સર્વ વસ્તુઓ-જડ હોય કે ચેતનામય હોય-તે પ્રધાને સમજના માટેના નિયમો મ્યાદ્રવાદ પૂરા પાડે છે. સમભંગી એક વિશિષ્ટ બિદ્યા છે. વસ્તુ અને તેના ગુણધર્મો વચ્ચેના સંબંધને સમજવા માટે બીજા અનેક જે વાદો છે તેનાથી બસ

ભિન્ન અને પૃથક્કૃતરી આવે એવો આ સમ-ભંગીનો સિદ્ધાંત છે.

ન્યારે કોઈ એક નવો પર્યાય જોવામાં આવે, ત્યારે વસ્તુના સ્વરૂપમાં રૂપાંતર થયું છે, એમ કહેવું જોઈએ અને રૂપાંતર એટલે કાંઈક ફેરફાર. રૂપાંતરોનો ખુલામો કરવા જોસીએ ત્યારે મૂળ વસ્તુ જુદે જુદે રૂપે કેમ દેખાય છે, એવો અંતિમ પ્રશ્ન આપણી પાસે ખડો થાય છે. આ રૂપાંતરો, અટક્યા વગર થયા જ કરે છે, તેથી અટ આપણાથી પકડાતા નથી. રૂપાંતરો પકડી શકાતા નથી, માટે જ શ્રીક તત્ત્વજ્ઞાની પરમેનાંધડીએ કહ્યું કે બધા રૂપાંતરો માયિક છે અને તેમની પાછળ રહેતું સત્ત્વ્રવ્ય એજ એક માત્ર ‘મત્તા’ છે. પદાર્થોના રૂપાંતરોને નકારતો આ અદ્વૈતવાદ સ્પીનોઝામાં એવા જ જોગ-શોરથી બતાવવામાં આવેલો છે. વેદાંતમાં પણ માયાવાદે જગતની ઘટનાઓને અસત્ માની છે. આથી બરાબર વિરુદ્ધ મત શ્રીક તત્ત્વજ્ઞાની હેરેફ્લાઈડસનો છે. તે એમ કહે છે, વસ્તુ ફરેક ક્ષણે રૂપાંતર પામતી જાય છે અને તે એટલી ત્વરાથી રૂપાંતરો થાય છે કે સ્થિર દ્રવ્ય રહી શકતું નથી, માટે દ્રવ્યનું અસ્તિત્વ શંકાસ્પદ બની જાય છે. બાદ્દ ક્ષણિકવાદ એના જેવો છે. હવે આપણા અનુભવની દૃષ્ટિએ કેવળ સ્થિર દ્રવ્ય અથવા માત્ર રૂપાંતરો અનુભવાતાં નથી, તેથી ઉપરના વાદો એકાંતદૃષ્ટિના છે.

વસ્તુ અને તેના રૂપાંતરોનો પ્રશ્ન તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસ-માં વારંવાર ખડો થાય છે જ દ્રવ્ય રૂપાંતરને કેમ પામે છે ? પ્રથમ લાઇબનીઝનામના તત્ત્વવિચારકની દૃષ્ટિને તપાસીએ. તેના તત્ત્વજ્ઞાનમાં અંતિમ સત્પદાર્થોને ‘Monads’ અથવા ‘સલ્વપરમાણુઓ’ કહે છે. આં હવાણુઓમાં અનંત

વિકાસની શક્યતાઓ ભરેલી છે. અને આ કારણે જ જીવાણુઓ પરિવર્તનને પામે છે. પણ લાઇઝનીઝ તો એમ કહે છે કે દરેક જીવાણુ ખીજા જીવાણુ પર અમર કરી શકતો નથી, તેથી લાઇઝનીઝની દૃષ્ટિએ જીવાણુઓના વિકાસનો આધાર કેવળ સ્વગત છે એટલે કે પ્રત્યેક જીવાણુ સ્વયનિર્મિત ધોરણે પોતાનો વિકાસ સાધે જ જાય છે.

હેગલનો મત, પરમેનાઇડીઝ અને સ્પીનોઝા જેવો જ છે. હેગલના તત્ત્વજ્ઞાનમાં એક નિત્યદ્રવ્યમાથી જ અનેક દ્રવ્યો ઉત્પન્ન થાય છે અને ‘એક’ અને ‘અનેક’નો ભેદ વિકાસ માટે ઉપયોગી છતાં આ વિરોધનો સમન્વય આધ્યાત્મિક ભૂમિકા પર છેવટે થાય છે.

લાઇઝનીઝના તત્ત્વજ્ઞાનમાં જીવશાસ્ત્રની દૃષ્ટિ (vitalistic) છે. હેગલમાં પ્રમાણશાસ્ત્રના વિચારની દૃષ્ટિ (pan-logism) છે.

હવે રોપનહોર શું કહે છે, તે જોઈએ. રોપનહોરનો મતે જગતની અતિમ સત્તામાં કોઈ એક પ્રબળ ઇચ્છાશક્તિવાળું તત્ત્વ છે. આ તત્ત્વ મલ્લન નથી, તેથી જોકે હેતુપૂર્વક અથવા યોજનાપૂર્વક ઘટનાઓ જગતમાં જોવામાં આવે છે, છતાં એ તો એક અધ પ્રકૃતિનાં આકસ્મિક કાર્યોની પેઠે છે. પણ એ તત્ત્વમાં કોઈને કોઈ સ્વરૂપે પણ આવિલાવ પામવાની ઝંખના છે. અને આ ઝંખનાને તૃપ્ત કરવા માટે વિકાસક્રમ પ્રમાણે ઘટનાઓ બન્યા કરે છે. તેથી બધી ઘટનાઓનો વિકાસ સ્વયનિર્મિત છે.

ઉપરનાં ત્રણે વાદોમાં, વસ્તુ અને તેના રૂપાંતરો સંબંધે જે વિચારણા કરવામાં આવી છે, તેમાં દ્રવ્યના મૂળ સ્વભાવ પર જ એકાતપણે ભાર મૂકાયો છે. પ્રાકૃતિક વિકાસવાદીઓ

(Evolutionist of the Natural Selection School), એથી ઉલટું એમ કહે છે કે બાહ્ય વાતાવરણની પ્રાપ્તિ અમર વસ્તુપર પડે છે અને તેથી તેમાં રૂપાંતર થાય છે. આવા રૂપાંતરો જે થાય છે, તેમાંથી જીવન કલક અથવા જીવન સંચાલનમાં થતાં કેટલાક રૂપાંતરો અથવા પરિવર્તનો વ્યક્તિ અને પ્રજાતિ જીવન ટકાવી રાખવા બહુ જ ઉપયોગી થાય છે. માટે આવા ઉપયોગી ફેરફારોને, કુદરત કાળજીપૂર્વક સ્થિરરૂપ આપીને વિકાસક્રમ આગળ ચલાવે છે. મજબૂતદૃષ્ટિમાં થતા ફેરફારોનો આમો ખુલાસો વિકાસક્રમવાદીઓ આપે છે.

વસ્તુમાં સ્વભાવનિહ શક્તિ (Inherent force)ને લઈને વિકાસક્રમ આગળ વધે છે, એમ માનનારાઓ અને બાહ્ય પરિસ્થિતિના કારણે વસ્તુમાં રૂપાંતર થઈ વિકાસક્રમ આગળ ચાલે છે, આ બે પ્રકારના વાદો વચ્ચે લામાર્કનો વિકાસવાદ મમતુલા બળવી રાખે છે. લામાર્ક પછીનાં તેના અનુયાયી ઓએ તેની મિહાંતમાં થોડો ફેરફાર કરવાથી તેઓ 'Neo-Lamarckian' એટલે કે અંલિનવ લામાર્કમતવાદીઓ ઠહેવાયા. આ નવીન મતવાળાઓ એમ કહે છે કે પરિસ્થિતિ અથવા બાહ્યવાતાવરણ એવું બળવાન તત્ત્વ હોય છે કે કાળે કરીને પ્રાણીઓની શરીરરચનામાં પણ ફેરફાર થઈ જાય છે. પણ આ પરિસ્થિતિની અમર મીઠી મીઠી નથી, પણ પરોક્ષ રીતે થાય છે. કારણકે કોઈ એક પ્રાણી અમુક નવીન પરિસ્થિતિમાં મૂકાયું છે, તો નવીન પરિસ્થિતિને અનુરૂપ થવા તેને ફરજ પડશે. નવી પરિસ્થિતિને અનુકૂળ થવા માટેની પ્રવૃત્તિઓ અને સ્વસ્થાણની પ્રવૃત્તિઓ, આ બંને, પ્રાણીઓની શરીરરચનામાં ફેરફાર કરવા સમર્થ છે. હર્બર્ટ સ્પેન્સરના વિકાસવાદના અનુયાયીઓ પણ આજ ખુલાસો માન્ય રાખે છે,

પણ વધારામાં તેઓ એમ પણ કહે છે કે શરીરને લગતા વિકાસક્રમના નિયમો માનસવિકાસને પણ લાગુ પાડી શકાય છે.

સ્થિત્યતરો અને રૂપાંતરો વિષે ઉપર ગતાવેલા વિકાસક્રમના મંતવ્યો અને વાદો ઘણા બહુ, મજબૂત વિકાસક્રમના ખુલાસા માટે કરાયેલા હોય, તેમ લાગે છે. પણ તેમાં બતાવેલા નિયમો દ્રવ્યમાત્રને લાગુ પાડી શકાય છે, જેમ સજીવોમાં હોય, તેમ જડપદ્ધતિઓ પણ હોય. હેંગલના તત્ત્વજ્ઞાનમાં જડપદ્ધતિની કલ્પના એવી છે કે આત્મતત્ત્વનો વિરોધ કરે તે જડ. પરંતુ વિકાસક્રમ જ્યારે પરાકાષ્ટાએ પહોંચે છે, ત્યારે આ 'લિપ્ત' અને 'વિરોધી' દેખાતા જડતત્ત્વનો આત્મ-આત્મ મમન્વય થઈ જાય છે. રોપનહોરનો તત્ત્વજ્ઞાનમાં વિશ્વની આગ્રા શક્તિ એક અધ શક્તિ છે અને તેની પ્રબળ ઇચ્છાના બળે વિકાસક્રમ શરૂ થાય છે.

વિકાસક્રમને માનનારા જીવવિદ્યાશાસ્ત્રીઓ (Biologists) એમ માને છે કે જડ સૃષ્ટિમાં પ્રવર્તતી ક્રિયાઓમાં અને પ્રતિક્રિયાઓમાં જે નિયમો દેખાય છે, તેજ નિયમો સજીવ વિકાસમાં પણ દેખાય છે. માટે વિકાસવાદોમાં ખૂબ અચ્ચેલ આબતોની વિગત આમ ટુંકાવી શકાય. એક પક્ષ એમ કહે છે કે, મૂળદ્રવ્યમાં સ્વભાવમિદ્ધ શક્તિ એવી છે કે દ્રવ્યમાં સ્વગત રૂપાંતરો અને સ્થિત્યતરો થયા કરે છે, એથી ઉત્કૃષ્ટ, બીજો પક્ષ એમ કહે છે કે, બાહ્યપરિસ્થિતિના બળથી દ્રવ્યમાં રૂપાંતરો થાય છે. લામાર્કના અને સ્પેન્સરના અનુયાયીઓના મત આ બેની વચમાં છે. આ અનુયાયીઓ ઉપર ગતાવેલા પક્ષોમાંથી એક પક્ષની સાથે સહમત થઈને એમ કહે છે કે, રૂપાંતરો થવાની શક્યતા અમુક અશે દ્રવ્યની અંદર જ રહેલી

છે, પણ બાહ્યપરિસ્થિતિમાં અમુક યોગ્યતા હોવી જોઈએ. ખીજા પક્ષના સાથે સહમત થઈને તેઓ એમ કહે છે કે બાહ્યપરિસ્થિતિનાં બળો દ્રવ્યની સ્વભાવસિદ્ધ શક્તિઓને અનુરૂપ થઈ રૂપાંતરો ઉત્પન્ન કરે છે.

હવે સ્વાદ્વાદ પણ એમ જ કહે છે. જૈનસિદ્ધાંત પ્રમાણે દ્રવ્યમાં રૂપાંતર અથવા પર્યાય નીચેની શરતોએ થાય છે:—

(૧) કાલ-જગતની દરેક ઘટનાને અમુક સમય હોય છે. ઋતુ પ્રમાણે જ આંખાને કેરી આવે છે. ખીજા ઋતુમાં ફળ આંખાનું બદલું નથી.

(૨) સ્વભાવ-આંખાના ઝાડમાંથી કેરીની જ આશા રાખી શકાય. આંખાથી લિપ્ત ઝાડમાંથી કેરીની આશા રાખવી, એ નર્થું ગાંડપણ છે.

(૩) કર્મ-એક ઝાડ આંખાનું છે. તેને કેરીનાં ફળ આવવાં એ ભૂતકાલીન કર્મના નિયમને આધારે છે.

(૪) ઉદ્દેશ-પૃથ્વીમાંથી પોપણ મેળવીને શાખાએ શાખાએ તેનો રસ ન પહોંચાડે, તો આંખાને કેરી આવે નહિ.

(૫) નિયતિ-આપણે ઘણીયવાર જોઈએ છીએ કે કશાપણ કારણ વગર અમુક બનાવો બને છે. ડી વ્રીઝ (De Vries) નામના યુરોપીયન વિદ્વાને કેટલાક વૃક્ષોપર અખતરા કર્યા, તેમાં ધાર્યા કરતાં જુદાં પરિણામ આવી, એ હકીકત વૈજ્ઞાનિક જગતમાં બહુલીતી છે. સજીવ સૃષ્ટિમાં વિકાસક્રમ સાતત્યવાળો હોય છે, એમ મનાય છે. બહુ જ ધીમા ધીમા ફેરફારો વસ્તુમાં થાય છે અને તે ફેરફારો જો લવિંધ્યમાં ઉપયોગી નિવડનાર હોય તો કુદરત કાંઈપૂર્વક 'આ ફેરફારોને, બહુ કે સંઘરી રાખીને, લાવિ સંતતિમાં સ્થાયિ-

રૂપે મૂકે છે. વૃક્ષો પરના અખતરાઓમાં, 'હી ત્રીઝે બેયુ' કે, સંતતિમાં બહુ જ મોટા ફેરફારો, કશાપણ કારણ વગર ઉત્પન્ન થયાં. આ ઉપરથી, જીવવિદ્યાશાસ્ત્રીઓ (Biologists) શંકામાં પડી ગયાં કે 'સજીવ-વિકાસ' ક્રમિક પદ્ધતિએ થાય છે કે શું? ખીન્ન વધારે અખતરાઓ પછી હી ત્રીઝે એવા અનુમાન પર આવ્યો કે વિકાસક્રમ સાતત્યવાળો ન પણ હોય. આનો અર્થ એ થાય કે કોઈ અદૃષ્ટ અથવા આકસ્મિક તરવા પદાર્થની ઉત્પત્તિમાં કારણભૂત હોય.

દ્રવ્યના પર્યાય સંગ્રહ ઉપર જણાવેલ પાચ મુદ્દાઓ પૈકી પ્રથમ અને દેડલો બાહ્યપરિસ્થિતિનું સૂચન કરે છે અને બાકીના ત્રણ આંતરસ્થિતિ પરત્વે છે. ઉપર જણાવેલ કાલ, સ્વભાવ વગેરે દ્રવ્યમાં પર્યાય ઉપભવવા માટે કારણભૂત છે; પરંતુ તેઓ એક ખીન્નથી સ્વતંત્ર રીતે કાર્ય કરતાં નથી. યોગ્ય કાળ હોય, નિયતિ હોય, સ્વભાવ હોય એટલે કે પર્યાય ઉપભવ વાની સ્વભાવથી જ શક્તિ હોય, પૂર્વકર્મ અને ઉદ્ધમ હોય તોજ તેમ થઈ શકે છે, માટે જ એની મેળે દ્રવ્યનું રૂપાંતર થતું નથી. એ રૂપાંતર થવા માટે અમુક મર્યાદાઓ અને શરતો છે. યોગ્ય પરિસ્થિતિને પણ ધ્યાનમાં રાખવી પડે છે. વસ્તુ, બાહ્યપરિસ્થિતિને અનુકૂળ થઈ રૂપાંતર પામે છે, એમ જ્યારે જોનો કહે છે, ત્યારે તેમાં અમુક અપેક્ષાઓ રહેલી છે. તે અપેક્ષાઓ આમ છે—(૧) સ્વ-દ્રવ્ય, (૨) સ્વ-ક્ષેત્ર, (૩) સ્વ-કાલ અને (૪) સ્વ-ભાવ.

હવે 'ઘડાના અસ્તિત્વ' વિષેના દૃષ્ટાંતમાં, ઘડા અને તેના અસ્તિત્વ વચ્ચેનો સંબંધ શક્ય તેટલી ચોક્કસાઈથી નક્કી કરવામાં આવે છે. કારણકે 'ઘડો છે' એ વાક્ય, ઘડો અને તેનું અસ્તિત્વ એ બન્ને વચ્ચે બધા સંયોગોમાં નિરપેક્ષ અને

અવિભાજ્ય સંબંધનું સૂચન કરે છે, એમ કોઈ માને. પણ એ રીતે અર્થ, ઘટાવડો એ વ્યાજબી નથી. ધારો કે ઘટા માટીનો બનાવેલો છે. તો માટીરૂપી દ્રવ્યની અપેક્ષાએ માટીના ઘડાનું અસ્તિત્વ છે, એમ કહેવાય. હવે ધારો કે ઉનાળાની ઋતુમાં 'ઘટો છે' એમ આપણે વાક્યોચ્ચાર કરીએ છીએ, તો તે મમય અને ઋતુ પૂરતો જ ઘટો છે, એમ કહેવું જોઈએ. કાળની મર્યાદા બહાર વાક્યનો કોઈ અર્થ નથી. ધારો કે જે ઘટા વિષે આપણે બોલીએ છીએ તે પાટલિપુત્રમાં છે, તો તે સ્થળ પૂરતો જ ઘટો છે અને બીજે કયાંય નથી એમ મમજવું જોઈએ. છેલ્લે, ઘટો સત્તા રંગનો છે તો, સત્તારંગની વસ્તુ તરીકે, નહિ કે ઘટો બીજા કોઈ રંગવાળો પદાર્થ છે, તે રીતે જ ઘટો છે, એમ મમજવું જોઈએ.

એવી જ રીતે પ્રથમ આપણે જે આંખાના ઝાડનું દષ્ટાંત લીધું હતું, તે ફરીથી, જોઈ લઈએ. તે વૃક્ષ પરત્વે, આપણે એમ મમજવું જોઈએ કે, પ્રસ્તુત વૃક્ષમાં કેરીનાં ફળો ઉપજાવવાનો સ્વભાવ અને શક્તિ છે, માટે 'આ આંખો કેરીનાં ફળોને ઉપજાવે છે?' એમ આપણે કહીએ છીએ. બીજું ભારતવર્ષ જેવા ગરમ દેશમાં જો તે ઉગે તો જ ફળ આપી શકે છે. ત્રીજું, વર્ષની અમુક ઋતુમાં જ આંખાને ફેની આવે છે અને છેલ્લે, આંખણે યાદ રાખવું, જોઈએ કે (૧) વૃક્ષ આંખાનું (૨) હિંદ જેવા ગરમ દેશમાં તે ઉગે (૩) કેરી ઝાડ પર બેસવાની ઋતુ આવી છે, આટલી હદીકતો (હોવા છતાં) એ વૃક્ષ ચોર્ય સ્થિતિમાં હોય એટલે કે સંપૂર્ણ વિકાસની સ્થિતિએ પહોંચ્યું હોય; તો જ તેને ફળો આવે. જેમકે ગોટડું વાળું હોય અને વેંત જેવો આંખો થયો હોય, તો ક્યાંથી તેને ફળ બેસે ?

જગતની પ્રત્યેક ઘટનાની ઉત્પત્તિમાં કેટલી અને કેવી મર્યાદાઓ હોય છે, તે બતાવવા આપણે ઉપર પ્રમાણે છણાવટ કરી છે. કોઈએ એમ ન માનવું કે ખાલી પિષ્ટપેશણ ક્યું છે અને એમ પણ ન સમજવું કે આવી તાત્વિક ચર્ચાથી કોઈ હેતુ સરતો નથી, કોઈ વસ્તુને સમજવી હોય તો તેનો સ્વભાવ સ્થળ, કાળ અને અમુક સંયોગોમાં તેની સ્થિતિ આ બધું તપાસવું જોઈએ. એ વસ્તુનો બીજાની માથે શો સંબંધ છે, તે નક્કી કરવા આ એક માત્ર માર્ગ છે અને તેથી જ ઘણી ગેરમજબૂતો ફેર થઈ જાય છે, અને વ્યવહાર સરલ બને છે. આજના રાજકારણમાંથી સૂચિત એકાદ દ્રષ્ટાંત આપણે લઈએ.

(૧) બંગાળર બીજા વિશ્વયુદ્ધના આરંભમાં, જર્મનીએ રશિયા માથે સંધિ કરી અને મોટા અવાજે હિટલરે જાહેર કયું કે જર્મની રશિયા માથે 'કોંઈમી મેત્રી'થી ગ્રહવા માટે બિંધાયું છે. હિટલરની આ ઘોષણા; પાછળથી જે બનાવો બન્યા તે ઉપરથી જોઈએ તો, 'સંયોગોની ઉપેક્ષા કરીને એકાતપણે કરાયેલી હતી. બેશક રશિયા જર્મનીનું મિત્ર બન્યું - અમુક અંશે, એટલે કે થોડા મમય સુધી. 'રશિયન મેત્રી પ્રત્યે હિટલર 'સ્વાત્ મૂકતાં ભૂલી ગયો અને સમય 'સંયોગોની ઉપેક્ષા કરવાથી જે પરિણામ આવ્યું, તે જર્મની માટે ખતેરનાક નીવડ્યું.

(૨) છે-લા વિશ્વયુદ્ધમાં, અમેરિકાની સાથે ઈંગ્લેન્ડની ગાઢ મેત્રી હતી. કોઈ પણ જો, દેશ પરચે જે સામાન્ય રીતે રાજકાણીય મેત્રી બેવામાં આવે છે, તેનાથી જુદી, તેનાથી વધારે ગાઢ હતી ઈંગ્લેન્ડની પ્રજાને જે જે વસ્તુઓ જોઈતી હતી, તે છટથી અમેરિકાએ આપી અને તેથી જ ઈંગ્લેન્ડ મકાનાર્થમાંથી મચી ગયું. ક્રામને પણ અમેરિકાની આથે મેત્રી હતી. પણ જર્મન આક્રમણમાંથી ફ્રાન્સ, બેલ્જિયમ, નેડરલેન્ડ, કેમ જર્મની

ને તાબે થયું. આ ઉપરથી તટસ્થ નિરીક્ષકોને ખરાબર દેખાઈ આવ્યું કે અમેરિકાનો ખન્ને દેશો તરફનો વર્તાવ જુદી જુદી રીતનો હતો. આમ કેમ થયું ? ફેટલાક લોકો એમ માને છે કે, અંગ્રેજો સાથે અમેરિકાનો લોહીનો સંબંધ છે, એ અનેક કારણો પૈકી એક કારણ હોઈ શકે. જો આ કારણ સાચું હોય તો અંગ્રેજો સાથેની અમેરિકાની મૈત્રી, તે અમેરિકાની ફ્રાન્સ સાથેની મૈત્રીથી જુદી રીતની સમજણી જોઈએ. હવે ખન્ને સંબંધોમાં ગભિર રીતે 'સ્યાત્' તો હતુંજ. ફ્રેન્ચ સાથેની મૈત્રીમાં 'સ્યાત્' બાદ્ય પરિસ્થિતિ પૂરતું જ હતું, પરંતુ અંગ્રેજો સાથેની અમેરિકન મૈત્રીમાં તો 'સ્યાત્' ખન્ને પ્રજાનો જાતીય સ્વભાવ, લોહીના સંબંધના કારણે એક છે, એમ સૂચવે છે. એટલે કે એકમાં બાદ્ય કારણ છે, ત્યારે બીજામાં આંતર કારણ છે.

(૩) માર્શલ યોજના તરફ દષ્ટિપાત કરતાં ગત વિશ્વ-યુદ્ધમાં ખરબાદ થયેલાં રાષ્ટ્રોની આર્થિક સ્થિતિ સમૃદ્ધ બનાવવા અમેરિકા બહુ ઇતિજાર હોય, તેમ માનવામાં આવે છે. પરંતુ હિંદ, મધ્યપૂર્વના દેશો કે ઈંડોનેશિયાના આર્થિક ઉદ્ધાર માટે અમેરિકાએ કોઈ રકમ હજી સુધી આપી નથી, જો કે તે માટે વારંવાર વિનંતિઓ કરવામાં આવી હતી. તો પછી અમેરિકાની માર્શલ યોજનાનો, હેતુ સહાનુભૂતિ વગરનો કે ઉદ્ધારતાવિહીન છે, એમ શંકા ઉપસ્થિત થાય ખરી ? ના. દુઃખી દેશો-માટેની આર્થિક સહાયમાં અમેરિકાએ જે ફાળો આપ્યો છે, તે કેવળ અમર્યાદ સમજવાનો નથી. અહિં પણ આપણે 'સ્યાત્' નો પ્રયોગ કરીને સહાયનો અર્થ ઘટાવવો જોઈએ, સ્થળની મર્યાદા સ્વીકારવી જોઈએ અને પશ્ચિમના દેશો માટે મુખ્યત્વે સહાય છે, એમ સમજવું જોઈએ.

.(૪) હેઠ્ઠા વિશ્વયુદ્ધમાં ઈંગ્લેંડ કે જેનાપર એવો આક્ષેપ

છે કે તે મુડીવાદી દેશ છે, તેની સાથે સામ્યવાદી રશિયા મૈત્રી-પૂર્વકે સહચાર કરતું હતું. જ્યારે આ બે દેશો વચ્ચે મૈત્રી સંબંધ બહેર થયો, ત્યારે ચર્ચાસ્પદ એક ખૂબ મહત્વપૂર્ણ વાક્ય ઉચ્ચાર્યું કે આ મૈત્રી સંબંધની બહેરાતથી બન્ને દેશોની પૃથક્ પૃથક્ જે વિચાર-સરણિ છે, તેના પર કશી અસર નહિ થાય. તો પછી આ મૈત્રી કેવી રીતે શક્ય બને? 'સ્વાત્' નો પ્રયોગ કરવાથી બધું સમજાઈ જાય છે. બન્નેની વિચારસરણિ અત્યંત ભિન્ન છતાં, જ્યારે સમાન શત્રુનો સામનો કરવો છે ત્યારે, બન્ને સ્વરક્ષણનાં સાધનો માટે તરફર બની જાય છે. આવી મનોવૃત્તિ કે વલણ બન્નેની મૈત્રીનું કારણ છે.

જગતની મર્મ ઘટનાઓનો સાચો અર્થ અને તેમના પરસ્પર સંબંધની ચોક્કસ મર્યાદાઓ, તેમના સ્વભાવ, સ્થળ, કાળ, પર્યાય વગેરેને ધ્યાનમાં લઈએ, તો જ બરાબર સમજાય. અહિં, જે શરતો ઉપર બતાવેલી છે, તેનું ચોક્કસ સ્વરૂપ શું છે, એવો પ્રશ્ન ઠેકાંને થાય. અંગ્રેજી તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસમાં લૉકે નામે તત્ત્વજ્ઞ થઈ ગયો. પદાર્થોના મુખ્ય (Primary) ગુણધર્મો અને ગૌણ (Secondary) ગુણધર્મો વચ્ચેનો ભેદ તેણે પાડ્યો. કોઈપણ પદાર્થ આપણા જોવામાં આવે કે અદૃશ હોય, પણ તે પદાર્થમાં વિસ્તાર અથવા ક્ષેત્ર (Extension) વગેરે મુખ્ય ગુણધર્મો હોય છે. તેથી ઉલટું, પદાર્થના રૂપ, રંગ, સ્વનિ વગેરે ગૌણ ધર્મોએ મુખ્ય નથી, કારણ કે દૃષ્ટાની અપેક્ષાએ તે જોવામાં આવે છે. હવે તુરંત જ બર્કલી નામના બીજા તત્ત્વજ્ઞે એક પગલું આગળ વધીને બહેર કયું કે લૉકે બતાવેલા પદાર્થોના મુખ્ય ગુણધર્મોને પણ ગૌણ ગણવા જોઈએ કારણ કે તે ગુણ ધર્મો પણ દૃષ્ટાની અપેક્ષાએ જ અસ્તિત્વ ધરાવે છે અને તેથી તેમનું બાહ્ય સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ નથી.

આતુ' પરિણામ એ આબુ' કે તેનું તત્ત્વજ્ઞાન જાણ વિજ્ઞાનવાદના જેવું થયું. જરાનુ એટલે દૃષ્ટાના ચિત્તમાં ઉત્પન્ન થયેલું એક વિજ્ઞાન. તેની બાદ જ સત્તા જરા પણ નથી. પછી થયો જર્મન તત્ત્વજ્ઞ કે'ટ. કે'ટના તત્ત્વજ્ઞાનમાં જ્ઞાતા અને જ્ઞેય બન્નેનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ સ્વીકારવામાં આબુ' છે, પણ બન્નેનું મૂળ સ્વરૂપ (thing in-itself) ખુદિ ગમ્ય નથી, એમ પણ તેણે કહ્યું. હવે જો જ્ઞાતા જ્ઞેયથી અત્યંત ભિન્ન હોય અને બન્નેને કશો સંબંધ નથી, તો પ્રશ્ન એ થાય છે કે, જ્ઞેયનું જ્ઞાન શી રીતે થાય છે? કે'ટનો ખુલાસો આ પ્રમાણે છે. બાદ્ય 'પદાર્થ' કે જે જ્ઞેય છે, તેનું મૂળ સ્વરૂપ તો બાળી ન શકાય તેવું છે, પરંતુ તેના વિષે આપણા મનમાં વિચારો ઉત્પન્ન થાય છે. આ વિચારો સ્થળની અને કાળની અપેક્ષા એ ઉત્પન્ન થાય છે. તેથી જ્ઞેયનું વાસ્તવિક જ્ઞાન જો કે નથી થતું પણ વ્યવહાર પુરતું 'જ્ઞાન તો થાય જ' છે. હવે ખરી રીતે જોઈએ. તો કે'ટના તત્ત્વજ્ઞાનમાં જ્ઞાતા અને જ્ઞેય વચ્ચે 'એક મોટો અંતરાય' (barrier) હોયો થાય છે. અને 'સરવાળે તે વિજ્ઞાનવાદ તરફ ઘસડાતો જાય છે. આવી સ્થિતિ કે'ટને પોતાને પણ પસંદ નહોતી, એ વાત તેના 'Critical of Practical Reason' નામના પુસ્તક પરથી સ્પષ્ટ થઈ જાય છે. આ પછી જર્મન તત્ત્વજ્ઞાની હેગલ આવ્યો. તેણે કે'ટે હોલો કરેલો જ્ઞાતા અને જ્ઞેય વચ્ચેનો અંતરાય તોડી પાડ્યો. હેગલના મત પ્રમાણે કહેવાતા બાદ્ય 'પદાર્થોનું' મૂળ સ્વરૂપ વિચારના તત્ત્વ જેવું જ છે. તેથી જો નિયમો વિચારોની ઉત્પત્તિને લાગુ પડે છે, તે જ નિયમો બાદ્ય પદાર્થોની ઉત્પત્તિના સમજવા જોઈએ. હેગલ પછી તો તેના અમુક અનુયાયીઓ કે'ટ તરફ પાછા ફર્યા અને જ્ઞાતાના અને જ્ઞેયના સ્વતંત્ર અસ્તિત્વનો સ્વીકાર કરવા લાગ્યા. આ અનુયાયીઓ કે જેને ખરી નીને

કહે છે કે અમુક અંશે બાહ્ય પદાર્થનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ સ્વીકારવું જ જોઈએ, કારણ કે સ્થળ અને કાળની અપેક્ષા તેમને લાગુ પાડી શકાય છે. માટે જ વસ્તુઓના પરસ્પર યથાસ્થિત સંબંધોનું જ્ઞાન આપણને થઈ શકે છે અને આપણે આપણાથી બાહ્ય એવા પદાર્થોને જાણી શકીએ છીએ.

વિશ્વના દ્રવ્યભાવના વર્ગીકરણ પરત્વે અને આપણાથી બાહ્ય એવા પદાર્થોના જ્ઞાન પરત્વે જે વિચારો હેગલ પછીના કેટલાક વિચારકોના છે, તે જૈન મંતવ્યોને અમુક અંશે મળતા આવે છે. બેશક, બાહ્ય પદાર્થોનું તથા પદાર્થોના સંબંધોનું આપણને જ્ઞાન થાય છે. જૌદ્ધ વિજ્ઞાનવાદી યોગાચારોના મંતવ્ય અને બર્કલી જેવાના મંતવ્યની પેઠે જ્ઞેયનો લોપ કેવળ વિજ્ઞાનમાં થઈ જતો નથી, એમ જૈનો માને છે. કેટલે તેના ગ્રંથ (Critique of Pure Reason) માં બતાવ્યા પ્રમાણે વસ્તુનું મૂળ સ્વરૂપ અજ્ઞેય છે એમ જૈનો માનતા નથી. અને હેગલની વિચારસરણિ પણ યથાર્થ નથી. સ્થળ (Space) અને કાળ (Time) એ તો જૈનમત પ્રમાણે મૂળદ્રવ્યો છે. અને બીજી વસ્તુઓ પણ, જ્ઞાતાથી ભિન્ન અને સ્વતંત્ર સત્ પદાર્થો હોઈ શકે છે. આ સત્પદાર્થોના પર્યાયો પણ અસત્ નથી. ક્ષેત્ર, કાળ, દ્રવ્ય અને ભાવ, એ બધાના સંબંધોથી ઉત્પન્ન થતી ઘટનાઓનું પણ વાસ્તવિક રીતે અસ્તિત્વ સત્ય છે. તેમના અસ્તિત્વનો આધાર જ્ઞાતા પર મુદ્દલ નથી. બાહ્ય વસ્તુઓનું જ્ઞાન, તેમના પરસ્પર સંબંધનું જ્ઞાન તથા તેમના પર્યાયોનું જ્ઞાન, આ બધું જ્ઞાન, જ્ઞાતાને પોતાથી ભિન્ન એવી વસ્તુઓના જ્ઞાન તરીકે થાય છે. માટે આ બધી બાબતનું તાત્ત્વ્ય આમ છે. અનુભવ અને બુદ્ધિપૂર્વક વિચારણા એમ

સ્વપ્નપણે જાતાવી આપે છે કે જ્ઞેયના જ્ઞાન પરત્વે જે કાંઈ કહી શકાય છે તે, તે જ્ઞેયવસ્તુના સ્વરૂપ, ક્ષેત્ર, કાળ અને ભાવની અપેક્ષાએ જ કહી શકાય. તેથી દરેક તત્ત્વજ્ઞાનમાં પદાર્થો-નું વર્ગીકરણ કરવામાં આવે છે, તે સ્વતંત્ર એવા પદાર્થોના મૂળ ગુણધર્મોને લક્ષમાં રાખીને જ કરવું જોઈએ અને એમ કથું હોય તે જ યથાર્થ ગણાય છે.

અમે આ સ્થળે જે દૃષ્ટાંતો આપ્યાં છે, તે બાહ્ય રાજ-કારણનાં હોવાથી તેને સમજવામાં વિવેક અને માવધાનતા રાખવાની ખૂબ જરૂર છે. આ દૃષ્ટાંતો આપીને અમે એમ કહેવા નથી માગતા કે તેમાં સ્મૃત કરાયેલી હકીકતો સંપૂર્ણ સત્ય છે અથવા તો અપ્રતીકાર્ય છે અથવા તો સ્થાદ્વાદનો સિદ્ધાંતથી મંડિત થયેલી છે. ના-એમ નથી. સ્થાદ્વાદનો ઉપયોગ સત્યને જ સ્થાપિત કરવા માટે છે, સત્ય સિવાયની બીજી કોઈ વસ્તુને નહિ. પરંતુ, સત્યને સ્થાપિત કરવાનો હેતુ પાર પડે તે સારું તેને લગતી બધી હકીકતો અને પુરાવાઓ એકઠા કરવા જોઈએ. સંભવ છે કે-રાજકારણમાંથી લીધેલાં દૃષ્ટાંતોમાં બધી સત્ય હકીકતો અને પુરાવાઓ સ્મૃત કરી શકાયા ન પડ્યા હોય, માટે જે દૃષ્ટાંતો અપાયાં છે તેનો હેતુ તો એવો છે કે સિદ્ધાંત સ્થાપિત કરવા માટે જે જે હકીકતો અને પુરાવાઓની જરૂર પડે છે, તે કેવી રીતે મેળાવવા અને કેવી રીતે તેનો ઉપયોગ કરી શકાય. હકીકતોની અને પુરાવાઓની આમથીનો વિવેક-પૂર્વક ઉપયોગ, સ્થાદ્વાદ માટે બહુ જ અગત્યનો છે.



પ્રકરણ ૩

ખીજે ભંગ

સ્યાદ્વાદનો ખીજે ભંગ આ પ્રમાણે છે:-

લ્યાન્નાસ્ત્યેવ ઘટઃ ।

સ્યાત્-ન-અસ્તિ-પવ-ઘટઃ ।

અર્થાત્ અમુક અપેક્ષાએ ઘડો નથી જ. આપણે પ્રથમથી આંખાનું દૃષ્ટાંત લીધું છે. તેને ફરીથી ઉપર પ્રમાણે ઘટાવીએ તો, અમુક અપેક્ષાએ આંખો ફળોને ઉપજવતો નથી જ.

જેમ આપણે પ્રથમ ભંગમાં જોયું, તે પ્રમાણે અહિં પણ વસ્તુ અને તેના ગુણધર્મોના સંબંધ પરત્વે શંકા કે અનિશ્ચયનું કારણ રહેતું નથી. ખીજા ભંગમાં ઘડાના અભાવ અને આંખાના અનુત્પાદકત્વ પરત્વે જે વાક્યપ્રયોગ આપણે કયો છે તેમાં, ઘડાના અસ્તિત્વ વિષે અને આંખાના ઉત્પાદકત્વ વિષે જેમ આપણને મુદ્દલ શંકા નથી, તે જ પ્રમાણે સમજવાનું છે. જેમ પ્રથમ ભંગનો વાક્યપ્રયોગ આપણે એકાંતપણે કરેલો નથી, તે જ પ્રમાણે ખીજા ભંગનું વાક્ય પણ એકાંતપણે કરાયેલું નથી. અહિં પણ સ્યાત્ અવ્યય આપણે

લગાડયું છે, જે અમુક મર્યાદાઓનું સૂચક છે. એકાંતપણે કરાયેલાં વાક્યવિધાનો અર્થવગરનાં બની જાય છે. ઘટો છે, પણ નિરપેક્ષપણે નહિ. ઘડાનું નિરપેક્ષ અસ્તિત્વ, એ એકમાત્ર ફીક્ટિવ, પરિવર્તનશૂન્ય અને તદાત્મરૂપ હોય. આવા ઘડાને પર્યાય ન હોવાથી કોઈના કારણરૂપ પણ બની શકે નહિ. એટલે કે વસ્તુની નિરપેક્ષ સત્તા (absolute existence) એ અસત્ બની જાય છે એટલે કે વ્યવહાર પૂરતું એ હોય તો એ ન હોવા બરાબર છે. ફરીથી આંખાનું દૃષ્ટાંત લઈએ. ફળ ઉપભવવાના ગુણધર્મ સાથે આંખાનું સંપૂર્ણ ને નિરપેક્ષપણે તદાત્મ્ય હોય, એવો આંખો હોઈ શકે નહિ. કોઈ પણ વસ્તુના અસ્તિત્વનો આધાર કાળ, ક્ષેત્ર, સ્વભાવ વગેરે ઉપર અવલંબે છે. તે જ પ્રમાણે જ્યારે અભાવ નામનો ગુણધર્મ કોઈ વસ્તુ પરત્વે આપણે લગાડીએ (ખીન્ન ભંગમાં આપણે અતાવીશું તેમ) ત્યારે આ નિષેધાત્મક વાક્યપ્રયોગ એકાંતપણે કરાયેલો સમજવો જોઈએ નહિ. ‘ ઘટો નથી ’ એટલે ‘ અમુક અપેક્ષાએ ઘટો નથી. ’ તેવી જ રીતે આંખો ફળોને ઉપભવતો નથી એટલે, સ્થળ, કાળ, સ્વભાવ વગેરેની અપેક્ષાઓએ તે ઉપભવતો નથી, એમ સમજવાનું છે.

પહેલા ભંગમાં ‘ એક પ્રકારે અસ્તિત્વનો નિર્ણય કર્યો ’ ત્યારે ખીન્ન ભંગમાં તેવી જ રીતે એક પ્રકારે વસ્તુના અભાવ પરત્વે નિર્ણય કર્યો. ખીન્ન ભંગના વાક્યપ્રયોગથી એમ ફલિત થાય છે કે ઘડાના સ્થળ, કાળ, સ્વભાવ વગેરેથી લિપ્ત સ્થળ, કાળ, સ્વભાવ વગેરેની અપેક્ષાએ ઘટો નથી, એ તો દીવા જેવું સ્પષ્ટ છે.

(૧) દાખલા તરીકે ઘટો તો માટીનો બનાવેલો છે તેથી સોનાના ‘ એરીંગ ’ (Earring) તરીકેનું અથવા સોનાના ઘડા

તરીકેનું પણું તેનું અસ્તિત્વ છે જ નહિ. આનો અર્થ એ થાય છે કે ‘પરદ્રવ્ય’ની અપેક્ષાએ ઘડો વિદ્યમાન નથી.

(૨) હવે જો ઉનાળાની ઋતુમાં આપણે ઘડાને જોયો હોય તો શિયાળાની ઋતુ પરત્વે તેનો અભાવ છે. એટલે કે ‘પર-કાલ’ની અપેક્ષાએ ઘડાનું અસ્તિત્વ નથી.

(૩) હવે ધારો કે ઘડો રાતા રંગનો છે. સ્પષ્ટ છે કે રાતાથી લિપ્ત રંગ ઘડામાં નથી. લિપ્ત રંગો ઘડાથી લિપ્ત વસ્તુઓમાં છે, એટલે કે ‘પર-ભાવ’ની અપેક્ષાએ ઘડાનું અસ્તિત્વ નથી.

(૪) અને છેલ્લે, આપણે ધારી લકડાએ કે પ્રસ્તુત ઘડો પાટલીપુત્રમાં છે, માટે સૌરાષ્ટ્ર આદિ સ્થળોમાં તે ઘડો નથી. ‘પર-ક્ષેત્ર’ની અપેક્ષાએ ઘડાનું અસ્તિત્વ નથી.

હવે આંખાના દૃષ્ટાંત પર આવીએ તો તે જ પ્રમાણે:—

(૧) સફરજનના ઝાડમાં રહેલું દ્રવ્ય, આંખામાં જોવામાં આવતું નથી, તેથી તે દ્રવ્ય આંખા પરત્વે ‘પર-દ્રવ્ય’ કહેવાય છે. આંખાના સ્વ-દ્રવ્યને બદલે સફરજનનું ‘પર-દ્રવ્ય’ આંખામાં જો મૂકીએ તો આંખાને કેરી આવે જ નહિ.

(૨) આર્ટિક પ્રદેશો જેવાં અત્યંત ઠંડા દેશોમાં બીજાં વૃક્ષો ઊગી શકે પણ આંખો તો કદાપિ ન જ ઊગે, માટે ફ્લોરિપાદક આંખાને માટે તો તે ઠંડા દેશો પર-ક્ષેત્ર જ કહેવાય.

(૩) અમુક જ સ્થિતિમાં, એટલે કે સારી પેઠે વિકાસ પામેલી અવસ્થામાં, પ્રસ્તુત આંખો ક્રોધને ઉપજાવી શકશે. બીજાં પાસે ઉગેલાં વહેંતીયાં ઝાડોની સ્થિતિમાં, અથવા પોતે વહેંત જોવડો હોય તેવી સ્થિતિમાં, તે આંખો ક્રોધ

નહિં આપે. એવી અવસ્થા ‘પર-ભાવ’ કહેવાય. ‘પર-ભાવ’ની અપેક્ષાએ આંખાનું અસ્તિત્વ નથી, એટલે ક્લોરપાદક આંખ તરીકે તે નથી.

(૪) આંખાને કેરીઓ આવવાની ઋતુ ઉનાળો છે, માટે શિયાળા જેવી ભિન્ન ઋતુઓ આંખાને માટે ‘પર-કાલ’ ગને છે, કારણ કે આ ‘પર-કાલ’માં આંખાને ફળ આવતાં નથી.

ગત પ્રકરણના અંતમાં આપણે જોયું છે કે કાળ, ક્ષેત્ર, દ્રવ્ય અને સ્વભાવની અપેક્ષાએ આપણે કોઈ વસ્તુ માટે કંથન કર્યું હોય, તે આપણાથી બાહ્ય એવી વસ્તુના ગુણધર્મને અતુલક્ષીને જ કર્યું હોય છે. એ કેવળ આપણા મનથી ઉપજતી કાઢેલું હોતું નથી. એ જ પ્રમાણે ખીજા ભંગમાં નકારાત્મક વાક્ય-પ્રયોગ એમ બતાવે છે કે કાળ, ક્ષેત્ર, દ્રવ્ય અને સ્વભાવની અપેક્ષાએ અમુક વસ્તુમાં ગુણધર્મ નથી. એટલે કે કોઈ પણ સત્પદાર્થમાં જેમ ભાવવાચક ગુણધર્મો (positive elements) હોય છે, તેમ અમુક ગુણધર્મોનો તેમાં અભાવ પણ હોય છે. વસ્તુ, એક પ્રકારે છે અને ખીજા પ્રકારે નથી. એટલે કે અસ્તિત્વ અને અભાવ, એક સાથે ને એક સમયે અપેક્ષારહિતપણે વસ્તુમાં છે એમ માનવાનું નથી. આ વાત હંમેશા ખ્યાલમાં રાખવી જોઈએ. જૈનો જ્યારે ‘છે’ અને ‘નથી’ એમ કહે છે ત્યારે ઘણા લોકોના મગજમાં ખોટા ખ્યાલો સમજાયા વગર ઊભા થઈ જાય છે. એક વસ્તુમાં બે પરસ્પર-વિરોધી ગુણધર્મો રહી શકે એવું વાહીયાત અને વદતોળ્યાઘાત જેવું કંથન જૈન તત્ત્વજ્ઞાન કરે છે, એવો સ્યાદ્વાદ પર આશ્રેપ કરાયેલો છે. આગળ ઉપર આશ્રેપનો રહીઓ અમે આપીશું. અહિં એટલું બતાવી દેવું જરૂરનું છે કે ખીજા ભંગમાં નકારાત્મક શબ્દપ્રયોગથી પહેલાં ભંગના ભાવવાચક વાક્યને

કશે બાધ આવતો નથી. બન્ને ભંગમાં, કાળ, ક્ષેત્ર, દ્રવ્ય અને સ્વભાવની અપેક્ષાઓ રહેલી છે જ. પણ આ અપેક્ષાઓ જુદી જુદી રીતે કરાયેલી છે, એમ સમજવું જોઈએ. દાખલા તરીકે પ્રથમ ભંગમાં, સ્થળની અપેક્ષા પાટલિપુત્ર છે, બ્યારે બીજા ભંગમાં, સૌરાષ્ટ્ર છે. આ રીતે દેખીતા વિરોધનો પરિહાર થાય છે. દાખલા તરીકે, અમુક દિવસના ચોક્કસ સમયે કોઈ માણસ કલકત્તામાં હોય તો તે જ વખતે મુંબઈમાં તે હાજર નથી, એમ કહેવામાં કશું પણ વાહીયાત નથી. ઉલટું, તે માણસ, તે વખતે કલકત્તામાં હાજર છે અને હાજર નથી, એમ કહેવું વદતોબ્યાધાત ગણાય.

બીજા ભંગની તર્કયુક્તતાનો આધાર, અભાવની વાસ્તવિકતા પર અવલંબે છે. સાંખ્યો એમ માને છે કે-વસ્તુ પરત્વે નકારાત્મક અથવા અભાવ-વાચક વિધાન ન કરી શકાય. સાદી ભાષામાં સાંખ્ય મતને મૂકીએ તો, કોઈ એક વસ્તુનું નિત્ય અસ્તિત્વ છે. આપણે વ્યવહારમાં કહીએ છીએ કે વસ્તુ ઉત્પન્ન થઈ તે પહેલાં તો તે નહોતી અને તેનો નાશ થયા પછી તે હશે જ નહિ. પરંતુ સાંખ્યમત પ્રમાણે આપણાં આવાં વિધાનો ભાવ સાચાં નથી. તેઓ આશ્ચર્યપૂર્વક કહે છે કે, વસ્તુ હંમેશાં છે. ઉત્પત્તિ પહેલાં પણ વસ્તુ હતી, માત્ર દેખી શકાય એવી રીતે નહિ પણ કાશ્ચુરૂપે હતી. અને એ જ રીતે તેનો નાશ થયા પછી પણ તેનું અસ્તિત્વ ચાલુ જ રહેશે. જો કે તે જુદા અદશ્યરૂપે રહેશે એટલું જ. જો આમ હોય તો ‘અભાવ’ સત્ ન હોઈ શકે અને મનનો અભાવ ન હોઈ શકે, એમ સાંખ્યોનું માનવું છે. જો અભાવ એ હકીકતમાં અનુભવગમ્ય ન હોય, તો સમભંગીનો બીજો ભંગ અર્થ વગરનો, મૂલ્ય વગરનો બની જશે.

સાંખ્યોએ જે વાંધો ઉઠાવ્યો છે, તેનો જવાબ આ પ્રમાણે આપી શકાયઃ નકારાત્મક વિધાન વગર જે વસ્તુ વચ્ચે શો ભેદ છે, તે સ્પષ્ટ જણાવી શકાય નહિ. જ એ ઘ થી ભિન્ન છે, એમ કહેવાનો એટલો જ અર્થ થાય છે કે જ માં રહેલ કેટલાક ગુણધર્મો જ માં નથી. ભેદનો સ્વીકાર કરવો, એટલે નકારનો સ્વીકાર થઈ ચૂક્યો જ. હવે, જગત્ અખંડ એકરૂપ સત્તામાત્ર છે, એમ સાંખ્યો સ્વીકારતા નથી. જગત્માં વૈવિધ્ય અને ભિન્નતા છે, એમ તો તેઓ સ્વીકારે છે. પ્રારંભમાંથી જ, પુરુષ અને પ્રકૃતિ એવાં જે તત્વોનો સ્વીકાર થયેલો છે. પ્રકૃતિમાંથી મહત્, અહંકાર, તન્માત્રાઓ અને ભૂતાદિ ઉત્પન્ન થાય છે તથા આ બધાં એકમેકથી તદ્દન ભિન્ન છે.

કાર્ય-કારણની એકતા પર સાંખ્યો ગમે તેટલો ભાર મૂકે પણ પ્રત્યક્ષ દેખાતું કાર્ય એ કારણમાં ગર્ભિત રહેલાં કાર્યથી અત્યંત ભિન્ન છે, એ વાતનો ઇન્કાર તેઓ કરી શકે નહિ. જો સાંખ્યો ભેદનો સ્વીકાર કરે, તો નકારનો અસ્વીકાર કરવો, એ યુક્તિયુક્ત દેખાતું નથી જ.

વેદાંતીઓએ પણ અભાવનો સ્વીકાર કર્યો નથી. જગત્ના વૈવિધ્ય અને ભિન્નતાઓનો ઇન્કાર કરીને, જ્યારે વેદાંતીઓ એમ કહે છે કે-અંતિમ સત્તા એ અખંડ-એકરસ-એકરૂપ સત્ માત્ર છે, ત્યારે પ્રથમથી જ નકાર અથવા અભાવને તિલાંજલિ તેઓએ આપી દીધી છે. વળી આગળ વધીને તેઓ કહે છે કે-પ્રત્યક્ષપ્રમાણથી અભાવ સિદ્ધ થતો નથી. પ્રત્યક્ષમાં સત્ માત્ર દેખાય છે અને અભાવ એ સત્ નથી. વળી વાક્યપ્રયોગ પૂરતો જ અભાવનો ઉપયોગ છે, જેમકે “ આ નથી ” “ તે નથી ” વગેરે. આવા વાક્યવિધાનો પ્રત્યક્ષના વિષય ન બની શકે. જો કોઈ એવી દલીલ કરે કે જેમ અસ્તિત્વનો પ્રત્યક્ષ

અનુભવ થાય છે, તેમ અભાવનો પણ થઈ શકે છે, તો તેના જવાબમાં વેદાંતીઓ એમ કહે છે કે એ અશક્ય છે. વસ્તુના અસ્તિત્વની હકીકત એક છે પણ તેનો નકાર કરનારી હકીકતો લગભગ અનંત કહી શકાય. હવે જો આ અનંત નકારાત્મક હકીકતો, પ્રત્યક્ષમાં ઘુસી જાય તો તેનાથી સંપૂર્ણપણે પ્રત્યક્ષનો પ્રદેશ ભરાઈ જાય એટલે મૂળ વસ્તુ પરવે ભાવવાચક વિધાન પણ ન થઈ શકે. વળી સ્મૃતિનો આધાર લઈએ તો પણ તેનાથી અભાવનું સમર્થન થઈ શકતું નથી, કારણ કે જે પદાર્થ અત્યારે આપણે જોઈએ છીએ તે જ અથવા તેના જેવો પદાર્થ આપણે ભૂતકાળમાં જોયો હતો, એમ તાદાત્મ્ય સિદ્ધ કરવા પૂરતો સ્મૃતિનો કાર્યપ્રદેશ છે. અભાવ એ પ્રત્યક્ષથી ગ્રાહ્ય નથી, તેથી સ્મૃતિથી પણ ગ્રાહ્ય નથી. છેલ્લે, વેદાંતીઓના કહેવા પ્રમાણે અભાવ એ કેવળ શૂન્ય હોવાથી તેના વિષે અનુમાન બાંધવું શક્ય નથી, કારણ કે અનુમાનનો આધાર છેવટે ભાવવાચક હકીકતો પર આવડે છે.

અભાવની વાસ્તવિકતાની વિરુદ્ધમાં વેદાંતીઓની દલીલ સંબંધે એટલું બતાવી આપવું બસ થશે કે અખંડ કૂટસ્થ બ્રહ્મ એ 'વિશ્વનું' અંતિમ સત છે, એવો જે વેદાંતીઓનો દાવો છે, તેનો વિરોધ બાકીના તમામ ભારતીય દર્શનશાસ્ત્રોએ કર્યો છે. તદુપરાંત, સત્ય જ્ઞાનને માટે જે જે પ્રમાણો સ્વીકારાયાં છે, તે પ્રમાણો દ્વારા જ્યાં વસ્તુઓમાં લિપ્તતા દેખાય, ત્યાં ગર્ભિત રીતે અભાવનો સ્વીકાર થવાનો જ. અનુમાન કરવામાં ઘણીયવાર નકારાત્મક નિગમન આવે છે, તેથી પણ અભાવની વાસ્તવિકતા જણાઈ આવે છે. સ્મૃતિ જ્યારે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન (re-cognition) નું રૂપ લે છે, ત્યારે તેમાં અભાવ

ન હોય તે જણાવે છે. પણ કેટલીક વાર એવું બને છે કે પ્રથમ દર્શને ભેદનું જ્ઞાન ન થયું હોય પણ સ્મૃતિથી ભેદનું જ્ઞાન ઉપજે છે. પ્રત્યક્ષમાં, બેશક વસ્તુનું ભાવરૂપ દર્શન થાય છે. પણ જ્યારે ભેદમૂલક સ્મૃતિજ્ઞાન પ્રત્યક્ષની મદદે આવે છે, ત્યારે વસ્તુભેદ સ્પષ્ટ થાય છે અને અભાવની વાસ્તવિકતા સ્પષ્ટ બને છે. હવે ધારો કે અમુક સમયે અમુક સ્થળ પર ઘટો છે. અમુક સમય પછી ત્યાં ઘટો ભેવામાં આવતો નથી. અર્થ, આ બીજી વારનું પ્રત્યક્ષ, બેશક સ્થળ પરત્વે છે. પણ ત્યાં ઘટો હતો એવી સ્મૃતિ શ્રવાથી, પ્રથમ સ્થિતિથી બીજી સ્થિતિનો ભેદ પણ ઉત્પન્ન થાય છે, તેથી જ આપણે ‘આ સ્થળે ઘટો નથી’ એવો વાક્યપ્રયોગ કરીએ છીએ. તદુપરાંત, જો અભાવ પ્રત્યક્ષથી સિદ્ધ થાય તો કેવળ અભાવના ભેદે જ ભાવરૂપ પદાર્થોનું પ્રત્યક્ષ બાધિત થાય, એવી જે દલીલ વેદાંતીઓ કરે છે, તે અમંગત છે. ઉલટું, ખરી રીતે તો, ભેદમૂલક સ્મૃતિજ્ઞાનથી ‘અહિં’ અમુક વસ્તુ નથી કે જે પહેલાં હતી’ એવા મનોબ્યાપાર ઉપર અભાવ આવડે છે. માટે વસ્તુ પરત્વે અભાવની વાસ્તવિકતા પ્રમાણ-દ્વારા સૂચિત થાય જ છે.

કેટલાક બૌદ્ધો અને ચાર્વાકો અભાવનો સ્વીકાર કરતા નથી, તેમની વિરુદ્ધ ઉપરોક્ત ટીકા કરી શકાય. આ બૌદ્ધો અને ચાર્વાકોનું મંતવ્ય એમ છે કે અભાવ પ્રત્યક્ષનો વિષય બની શકે નહિ કારણ કે પ્રત્યક્ષમાં તો ભાવરૂપ (positive) પદાર્થો જ દેખાય છે, માટે અભાવ એ મનની ઉપજ્ઞવી કાઢેલી કલ્પના માત્ર છે, તેનું વાસ્તવિકતામાં સ્થાન નથી. આ મંતવ્ય બેશક નથી. ચાર્વાકો અને બૌદ્ધોની વિરુદ્ધમાં આપણે એમ પણ કહી શકીએ કે ‘કોઈ વસ્તુ છે’ તેના

કરતાં 'કોઈ વસ્તુ નથી' તેની પ્રબળ અસર આપણા ચિત્ત પર થાય છે. એટલે અભાવ એ કટ્પનાઝન્ય માત્ર નથી. છેલ્લે, ખુદ ચાર્વાકો પણ જડપદાર્થનું વૈવિધ્ય સ્વીકારે છે. એટલે કે લેદને માને છે. બૌદ્ધો પણ એકક્ષણના વિજ્ઞાન અને બીજી ક્ષણના વિજ્ઞાનનો લેદ પાટે છે. જ્યારે બન્ને (ચાર્વાક અને બૌદ્ધ) લેદનો સ્વીકાર કરે છે, ત્યારે લેદમાં છુપો રહેલો અભાવ પણ તેમણે સ્વીકારવો જોઈએ.

હવે અભાવ પરત્વે જૈનમત શો છે, તે પરત્વે થોડુંક કહેવું જોઈએ. જૈનો પ્રમાણે અભાવ વાસ્તવિકપણે છે. જેમ અસ્તિત્વ એક હકીકત છે, તેમ અભાવ પણ એક હકીકત છે જ. વૈશેષિકો આ મત સાથે સંમત છે. પણ વૈશેષિકો અભાવને એક સ્વતંત્ર પદાર્થ માને છે (જુઓ સપ્ત-પદાર્થો). તેથી ઉદ્વદ્, જૈનોનું માનવું છે. જૈન તત્ત્વજ્ઞાન પ્રમાણે, અસ્તિત્વ એક હકીકતરૂપે છે. એકાંતપણે તે સત્ય નથી, પણ કોઈ વસ્તુના ગુણધર્મની અપેક્ષાએ તે સત્ય છે. આ જ રીતે અભાવ પરત્વે સમજવાનું છે. જૈનમત પ્રમાણે અભાવ એ કોઈ પણ પદાર્થના આવશ્યક વિશેષણ તરીકે લગાડી શકાય છે પરંતુ વૈશેષિકોના મત પ્રમાણે અભાવ એક સ્વતંત્ર પદાર્થ જ છે. આ સ્થળે જૈન મત બતાવી આપે છે કે-વૈશેષિકોના આવા મંતવ્ય સામે, આંખ્યો, વેદાંતીઓ, ચાર્વાકો અને બૌદ્ધો એક સામઘા કટિબદ્ધ થઈ વિરોધ કરે છે અને વૈશેષિકો તેનો પ્રત્યુત્તર આપી શકે તેમ નથી. અભાવ એકાંતપણે સત્ય નથી, પણ અમુક અપેક્ષાએ કોઈ વસ્તુના ગુણધર્મ તરીકે માનવાથી જૈન દષ્ટિગિંદુ કોઈ પણ ટીકાને પાત્ર બનતું નથી.

ઉપર જણાવ્યા પ્રમાણે, જૈનો એમ માને છે કે વસ્તુને

જેમ ભાવવાચક ગુણધર્મ હોય છે, તેવી જ રીતે અભાવ-વાચક ગુણધર્મ પણ હોઈ શકે છે. એક અપેક્ષાએ બે ઘડાનું અસ્તિત્વ છે, તો બીજી અપેક્ષાએ નથી. એક અપેક્ષાએ ટોચ વૃક્ષ આશ્રિલોત્પાદક કહેવાય છે, તો બીજી અપેક્ષાએ તેમ કહેવાતું નથી. નૈયાયિકો કબૂલ કરે છે કે અભાવને સ્વીકારવો જોઈએ, પણ તેઓ એમ કહે છે કે જે વસ્તુનું અસ્તિત્વ આપણે સ્વીકાર્યું, તંમા તો અભાવ ગ્રહી શકે નહિ પણ તેનાથી ભિન્ન વસ્તુમાં તે ગ્રહી શકે છે. એટલે કે, ન્યાયમતે, જેમ ઘડો છે, તેવી જ રીતે ઘડાનો અભાવ છે. પરંતુ ઘટાસ્મિત્વ (ઘડા તરીકે હોવું) ઘડામાં છે જ, ન્યાયે ઘટાભાવ (ઘડાનું ન હોવું તે) ઘડાથી ભિન્ન પદ વગેરે પદાર્થોમાં છે. આવી જ રીતે આ દષ્ટાંત આખાને લાગુ પાડી શકાય છે. હવે આ બધા ઉપગ્રંથી જણાઈ આવે છે કે, ખીન્ન લાસતીય દર્શનોની પેઠે નૈયાયિક મતે પણ જન દષ્ટિગિહની ઘસામગર કદરૂ કરી નથી, કારણ કે તેઓ કહે છે કે એક જ વસ્તુમાં અસ્તિત્વ અને અભાવ સાથે ગ્રહી શકે નહિ, માટે નૈયાયિકો અભાવને એક વસ્તુ પરથી ઉઠાવીને બીજા પર લાદે છે. નૈયાયિકો આ વાતને ભૂતી જાય છે કે વાક્યોના પૂર્વાપર મંબધો (contexts) અદલી નાખવામાં આવે તો એક જ વસ્તુ પરત્વે દેખીતાં પર રૂપર વિરુદ્ધ વાક્યવિધાનો કરી શકાય છે. એક અપેક્ષાએ ઘડો છે અને બીજી અપેક્ષાએ નથી, એમ કહેવામાં કશો જ વાધો નથી. તે જ પ્રમાણે ક્લોત્પાદક આખાના વૃક્ષ પરત્વે નમનજવું. કોઈ પણ પદાર્થમાં વસ્તુતાએ અનેકવિધ ગુણધર્મો રહેલા હોય છે, માટે જુદા જુદા ગુણધર્મો એક વસ્તુમાં છે, એવો વાક્ય-પ્રયોગ કરવો અયુક્ત નથી એટલું જ નહિ પણ અમુક મયોગો-માં તે જ વાક્યપ્રયોગ અનિવાર્ય બને છે. નૈયાયિકોએ પોતે

માની લીધેલા વિરોધ (એટલે કે અસ્તિત્વ અને અભાવ સાથે હોવાનો) ઘડા પરથી ઉઠાવીને ઘડાથી સિત્ત પદાર્થ પર ઓઢાડી દીધો ! ધારે કે ઘટ, પટ નથી, પણ પટનું શું ? અસ્તિત્વનો ગુણધર્મ તો પટમાં છે ને ? હવે ત્યારે તે ગુણધર્મમાં ઘટાભાવ ઉમેરવામાં આવ્યો, ત્યારે પટમાં પટાસ્તિત્વ અને ઘટાભાવ બન્ને આવ્યા તો ખરા. ખરી વાત તો એમ છે કે વસ્તુમાં અસ્તિત્વ અને અભાવ બન્નેના આરોપણના વિરોધને નૈયાયિકો ટાળી શક્યા નથી, પણ ઘટ ઉપરથી તેને ઉઠાવીને પટ પર મૂકી દીધો ! પણ જૈન દૃષ્ટિએ આ દેખીતો વિરોધ વસ્તુતાએ વિરોધ નથી, એટલે મુરકેલી નડતી નથી. ખરી રીતે નૈયાયિકોએ સ્વીકારવું જોઈતું હતું કે બે પરસ્પર વિરોધી વાક્યપ્રયોગો અમુક અપેક્ષાએ એક જ વસ્તુ માટે કરી શકાય છે. ઘડાને, નિરપેક્ષપણે નહિ પણ અમુક અપેક્ષાએ કોઈ એક ગુણ છે, એમ ધારે. હવે આ ગુણધર્મના કારણે ખીલ વસ્તુથી તેનો ભેદ પાડવાનું કામ સરલ બનશે. એક ઘડો ખીલ વસ્તુઓથી સિત્ત છે, એમ કહેવામાં જ અભાવ સ્પષ્ટ રીતે જણાઈ આવે છે, જેમકે ઘડો વસ્તુ નથી. આ પ્રમાણે અસ્તિત્વથી અભાવનું સૂચન થાય છે.

આ ઉપરથી કોઈને એવો ખોટો ખ્યાલ આવવાનો સંભવ છે કે ભાવ અથવા અસ્તિત્વ (હોવાપણું) અને અભાવ, સમાન કક્ષાના બની જશે. એટલે અભાવથી કશુંપણ વધારે, ભાવ અથવા અસ્તિત્વ, આપણને દર્શાવી શકતું નથી. પણ તેમ નથી. ભાવવાચક શબ્દપ્રયોગમાં અમુક ગુણધર્મોનું નિરૂપણ છે અને અભાવમાં કોઈ ખીલ જ ગુણધર્મો દેખાય છે ! હવે કેવળ ભાવવાચક શબ્દપ્રયોગથી અથવા કેવળ અભાવથી કોઈ વસ્તુનું સાચું જ્ઞાન મળતું નથી. આ બન્ને જાતના વાક્યપ્રયોગો-

ની મર્યાદાઓ છે કાળુ કે પ્રત્યેક જાતના વાક્યપ્રયોગ વસ્તુનું એકાગ્રી જ દર્શન કરાવે છે.

અભાવ પર એકાત્મ્યને લાગુ મૂકવાનું, બૌદ્ધ તત્ત્વજ્ઞાનમાથી, એક દષ્ટાન્ત લઈએ. બૌદ્ધોના અપોહવાદનો એક દાખવો લઈએ. ધ્યાન કે દોષ પ્રશ્ન પૂછે કે ‘ગાય’ એ શબ્દનો અર્થ શો ? હવે દરેક ઉધારી આખે નેજા ગડ છે કે ગાય એટલે ચાપ પગ, ઝીંગડા, પૂંડી વગેરે અગોવાનું પ્રાણી છે. હવે આ અર્થને બૌદ્ધો એમ કહે છે કે પ્રત્યક્ષના વિચયભૂત અનેક વસ્તુનું સ્વરૂપ શબ્દ વર્ણવી કે વ્યક્ત કરી શકતું નથી, કાળુ કે દરેક પ્રત્યક્ષ સ્વતંત્ર છે. એટલે કે, બૌદ્ધોના મન પ્રમાણે, શબ્દપ્રયોગ એક ‘અપોહ’ અથવા ‘અન્યાપોહ’ છે. અપોહનો અર્થ એવો વાય છે કે ‘જાતલ કંઠુ.’ શબ્દપ્રયોગ તે અપોહ, કાળુ કે જ્યારે ‘ગાય’ એવો શબ્દ હું ઉચ્ચારું છું ત્યારે ગાયશબ્દથી ગાયથી ભિન્ન ગધેડા જેવા પ્રાણીઓ મારા મનમાથી જાતલ વર્ધ જાય છે. બેશક, તાર્કિક દૃષ્ટિએ દરેક શબ્દમા અમાનનું સૂચન કરવાની શક્તિ ને પણ બૌદ્ધોએ તે શબ્દની અભાવસૂચનની શક્તિ પર એટલો બધો લાગુ મૂક્યો કે ‘ગાય’ શબ્દ લાવવાયક પણ છે, છતાંતીવ્રતગતી ગાયનો વાચક છે, એ વાત તપ્ત ભૂત્રી ગયા માટે જ બૌદ્ધોના અપોહવાદનું નેચાચિંતાએ અને જેનોએ કરેલું ખંડન વ્યાજ્ઞી જ છે. ખરી વાત એમ છે કે દરેક શબ્દને બે આગય હોય છે. અને પ્રત્યેક આગયનું જુની જુની રીતે મંત્ર કે જ. શબ્દનો એક આગય એ છે કે એ શબ્દ જે પદાર્થ માટે વપરાયેલો હોય, તે પદાર્થના અમુક ગુણધર્મોના અનિત્યનું સૂચન કે છે. અને બીજો આગય એવો છે કે જે પદાર્થોમા તે ગુણધર્મો ન હોય તેને એ શબ્દ લાગુ પાડી શકાય નહિ. બૌદ્ધ અપોહ-

વાદનો પરિહાર કરતા નૈયાયિકો બૌદ્ધોને ઉદ્દેશીને આ પ્રમાણે કહે છે:—

“ હે બૌદ્ધો, તમે એમ કહો છો કે શબ્દ કેવળ અભાવ-સૂચક જ છે. પણ અમારો અનુભવ તેનાથી બુદ્ધુજ કહે છે. જ્યારે અમે ‘ગાય, ગવય, હાથી, ગાડ, વગેરે શબ્દો વાપરીએ છીએ, ત્યારે અમને તે શબ્દોનું ભાવવાચક (Positive) જ્ઞાન થાય છે. તેનાથી વિપરીત જ્ઞાન તો અમને થતું નથી. હવે જ્યારે તમે કહો છો કે ગાય શબ્દનો આશય ગાયથી ભિન્ન પ્રાણીઓને બાતલ કરવા પૂરતો જ છે, તો અમે પૂછશું કે કયા શબ્દવડે અમને ‘ગાય’નું સાચું જ્ઞાન થશે ?”

આવી જ રીતે શૂન્યવાદી બૌદ્ધોનું સમજવું. અલબત્ત અમુક અંશે તેમનું કહેવું સાચું હોય પરંતુ ‘અપોહવાદ’ના અર્ધ-સત્ય જેવું તે સમજવું. અભાવાત્મક જ્ઞાન એ પણ જગત્તે સમજવા માટે એક પગથિયારૂપ છે, પણ બૌદ્ધોએ તો એને પગથિયારૂપે ન ગણતાં સંપૂર્ણ તત્ત્વ તરીકે માની લીધું, કારણ કે બૌદ્ધોની શૂન્યવાદની દૃષ્ટિએ તેમાં તેમને ઉપયોગિતા (અર્થ-ક્રિયા-કારિત્વ) જણાઈ! અને તેના પાયા પર એમણે નીતિધર્મનો મહાર બાંધ્યો. હવે શૂન્યવાદીઓએ પોતાનો માત્રી લીધેલો શૂન્યવાદ જ સાચો છે અને જગત્તની બીજી તમામ તત્ત્વદૃષ્ટિઓ ખોટી છે, એમ જે તેમણે માની લીધેલું હતું, તેજ ખરેખર ખોટી ભૂલ હતી.

આપણે જોયું કે અસ્તિત્વથી અભાવનું સૂચન થાય છે ખરું પણ અસ્તિત્વ અને અભાવ બંને એકરૂપ નથી જ. સપ્તભંગીમહિ-ના પ્રથમ ભંગથી વસ્તુના ભાવરૂપ ગુણધર્મનો બોધ થાય છે, ત્યારે બીજા ભંગમાં અભાવરૂપ ગુણધર્મનો બોધ થાય છે કે જે બોધ પ્રથમ ભંગથી કદાપિ થાત નહિ. અમે બીજા

ભંગને મહત્વ આપ્યું છે પણ સાધોત્રાય અમે એમ પણ જોયું છે કે દેટલાક લોકો (દાખલા તરીકે ખૌદો) તો માત્ર અભાવ જ સાચો છે અને પદાર્થને ભાવરૂપ કોઈ ગુણધર્મ નથી, એમ જે કહે છે તે ખોટું છે. નકારાત્મક દૃષ્ટિએ જોવામાં પણ નવીનતા દેખાય છે અને તેની ઉપયોગિતા પણ છે, પરંતુ તેથી કોઈએ ભાવરૂપ અને અભાવરૂપ ગુણધર્મો એક છે, એમ ન માનવું. જ્યારે અભાવાત્મક વાક્યપ્રયોગ કરીએ છીએ, ત્યારે આ ભય ઉત્પન્ન થાય છે, માટે સાવચેત રહેવાની જરૂર છે. એકાદ દૃષ્ટાંત લઈએ.

(૧) ભારતીય પ્રજા જે એક વખત સુસંસ્કારી અને ઉદાત્ત-ભાવનાવાળી હતી, તે અનેક સંક્રાંતિની ચાલી આવેલી રાજકીય પરતંત્રતાને કારણે દરેક રીતે અધોગત થઈ છે. ત્યારે પ્રજાના નેતાઓએ નિશ્ચય કર્યો કે પ્રજાના સ્વતંત્ર મતાધિકાર પર રચાયેલું રાજતંત્ર હિંદ માટે સૌથી વધારે અનુકૂળ છે. આ વાત હકીકતની એક બાજુ છે. હાલની હિંદના લોકોની સ્થિતિ (ભાવ) તે બાજત તરફ આપણને લઈ જાય છે. તેમાં દીલ થઈ હોત તો તે ખતરનાક નીવડત, માટે જ હિંદના નેતાઓએ પુખ્ત-મતાધિકારની પદ્ધતિને દાખલ કરવાનો નિશ્ચય કર્યો. હવે આ હકીકતને ખીજી પણ બાજુ છે. પ્રજાકીય મતાધિકાર શું છે અને તેનો વ્યવહાર ઉપયોગ કેમ થાય, તે તો હિંદની વસતી જાણતી નથી. મતાધિકારના ઉપયોગ પરત્વે જે જવાબ-દારી છે, તેનો પણ ખ્યાલ ઘણાને નથી, જે અફસોસની વાત છે. તદુપરાંત દેશના અટપટા પ્રશ્નોની વાસ્તવિકતાનું પણ તેમને ભાન નથી. રાજકારણની બાજતમાં હિંદની વસતિનું માનસ કંઈક જુદું જ છે. રાજકારણના પાઠ શીખવા બેસતું એક માનું બાળક હોય તેના જેવું અવિકસિત માનસ હિંદનું છે.

હકીકતની પ્રથમ બાબુને જો હિંદનો સ્વભાવ ગણીએ તો બીજી બાબુને આપણે પરભાવ એવું નામ આપીશું. જો પ્રજાના સ્વભાવને લક્ષમાં લઈએ તો પુખ્ત મતાધિકારને તુરત દાખલ કરવો જોઈએ. પ્રજાનો પર-ભાવ એમ સૂચવે છે કે તે મુલતવી રાખવો જોઈએ. જો હિંદુસ્થાનને એક મજબૂત અને સંસ્કારી રાજ્ય તરીકે જોઈતું હોય તો પુખ્ત મતાધિકાર નહિં ચાલી શકે, એવો અભિપ્રાય સર બી. એલ. મિત્રનો હતો. અને શ્રી. રાજેન્દ્ર-પ્રસાદ પણ કબૂલ કરે છે કે શ્રી. મિત્રના કથનમાં જે ભય સૂચવ્યો છે, તે સાચો પણ ઠરે ! હવે આ બીજી દૃષ્ટિએ પુખ્ત મતાધિકારનો વિચાર કરીએ તો એક નવીન જ પ્રકાશ પડે છે. તની વાસ્તવિકતાનો ઈન્કાર થઈ શકે તેમ નથી. અને હિંદની પ્રજામાં રાજકારણીય ભાવના (Political sense) ને જાગૃત કરવાના બધા શ્રેષ્ઠ ઉપાયો યોગ્યતા માટે હિંદ સરકાર ગંભીરપણે વિચાર કરી રહી છે.

(૨) હિંદમાં બાધાબેરાકી માટે ખૂબ તગી છે. હાલ તુરત તો પરદેશમાંથી અનાજ આવે છે. એટલે આધુનિક કાળ, એ દેશમાં અનાજની આયાત માટે હિંદનો સ્વ-કાલ કહી શકાય. હવે મનથી ધારો કે આ સ્વકાલને આપણે ફેરવવો છે, તો ૧૯૫૧ પછીનો કાલ તે પર-કાલ બનશે. હિંદના વડાપ્રધાને પણ જાહેર કર્યું છે કે ૧૯૫૧ પછી અનાજની પરદેશથી આયાત હિંદમાં કરવા દેવામાં નહિં આવે. તો ૧૯૫૧ પછીનો સમય કે જેને આપણે પર-કાલ કહીએ, તેની અપેક્ષાએ હિંદ અનાજની આયાત નહિં કરે. હવે ૧૯૫૧ પછીનો સમય તે અત્યારનો સમય નથી, એટલે અત્યારની સ્થિતિનો અભાવ ૧૯૫૧ પછીનો સમય બતાવે છે, તેથી બન્ને સમયની સ્થિતિ

એક તો નદી જ. અત્યારે તો નક્કર હકીકત એ છે કે અનાજની આયાત કરવી પડે છે, તેનું મરિણામ આપણે બેફીકર અને જરા બેદરકાર બન્યા, એ આબુ. ૧૯૫૧ પછી 'અનાજ નદી' આવવાનું એ પણ નક્કર હકીકત છે, માટે જ સરકારે પડતર જમીન સુધારવાનું અને તેમાં ખેતી કરવાનું મોટું કામ અને તેને અંગે યોજનાઓ હાથ ધરા છે. લોકોને પણ અનાજ વધુ ઉગાડવા આદેશ આપ્યો છે.

(૩) ભૂતકાળમાં ઘણા સૈકા સુધી રશિયામાં જાક્ષીમ બારશાહીનું જોર હતું અને સાથોસાથ લોકોમાં ત્રામની લાગ-ણીથી સરકારને નહિવત્ કરવાની વૈરવૃત્તિ (revengeful nihilism) પણ હતી, માટે રશિયા સામ્યવાદને માટે બરાબર લાયક ક્ષેત્ર બન્યું. હિંદુસ્થાનમાં પણ જુલમ હતો, પણ રશિયામાં તે પરાકાષ્ઠાએ પહોંચ્યો હતો. તદ્દપરાંત, હિંદીઓમાં ઘણાય દોષો હશે, પરંતુ સ્વભાવથી જ તેઓ શાંતિપ્રિય અને હુશ્મન પ્રત્યે પણ ઉદારચિત્ત હતા. માટે હિંદુસ્થાનમાં સામ્યવાદ નિષ્ફળ નીવડ્યો. રશિયા કે જે 'સામ્યવાદનું' સ્વ-ક્ષેત્ર ગણાય, ત્યાં સામ્યવાદ સફળ થયો પરંતુ 'પર-ક્ષેત્ર' એવા હિંદમાં તે નિષ્ફળ નીવડ્યો છે.

(૪) રાષ્ટ્રીય સ્વાર્થોને ખૂબ કાળજીપૂર્વક અને ધ્યાનપૂર્વક સાચવી રાખવાનો, યુરોપીયન પ્રજાઓનો સ્વભાવ છે. રાષ્ટ્રસંઘ (U-N-O)માં પ્રત્યેક પ્રજા પોતાના રાષ્ટ્રના સ્વાર્થની વાત જ્યારે આવે છે, ત્યારે ખૂબ દીર્ઘદષ્ટિથી આગ્રહપૂર્વક અને જીદિપૂર્વક તેનું સમર્થન કરવા તત્પર થઈ જાય છે. હવે, યુરોપીયન પ્રજાઓનો આ સ્વ-ભાવ છે, તેથી સ્વ-રાષ્ટ્ર કેમ આગળ વધે, એ જ તેની નીતિ હોઈ શકે.

હિંદના પ્રતિનિધિઓમાં, સ્વાર્થત્યાગ સુધીની ઉદારચિત્તવાળી આમાણિક વૃત્તિ જોવામાં આવે છે. તે યુરોપીયન વૃત્તિથી ઉલટી છે અને ભારતના અહિંસાના આદર્શથી પ્રેરિત છે. આ નિતાંત અહિંસક અને સ્વાર્થત્યાગી વલણ જો કે હિંદી પ્રતિનિધિઓનો સ્વ-ભાવ છે, પણ સ્વાર્થી યુરોપીયન દેશો માટે તે પર-ભાવ બને છે. યુરોપીયનોના સ્વાર્થી વલણથી હિંદી પ્રતિનિધિઓનું વલણ તદ્દન વિરુદ્ધ છે. માટે રાષ્ટ્રસંઘ (U-N-O)માં આ સામસામા દષ્ટિબિંદુઓનું પરિણામ એ આબુ છે કે માત્ર કોઈ એક રાષ્ટ્રના સ્વાર્થની વાત ન થઈ શકે. હિંદનું વલણ અહિંસાના સિદ્ધાંત પર રચાયેલું હોવાથી તેની અસર રાષ્ટ્રસંઘ પર થોડી ઘણી પણ પડી છે.

દૂંકામાં, બીજા ભાગમાં નકારાત્મક દષ્ટિબિંદુનો વિચાર જે આપણે કર્યો, તેમાં તેની વાસ્તવિકતા અને ઉપયોગિતા જણાઈ આવી છે. ભાવાત્મક દષ્ટિબિંદુ (positive view) નું તે મહાયક અને પૂરક છે, પણ તેની સાથે એકરૂપ નથી. અભાવાત્મક વાક્યપ્રયોગ એ ભાવાત્મક વાક્યનો વિરોધ કરતો નથી, કારણ કે કાલ, સ્થળ, દ્રવ્ય અને સ્વભાવની અપેક્ષાએ બન્ને દષ્ટિબિંદુઓ જૂદાં જૂદાં છે. હવે નકારાત્મક દષ્ટિએ જોવાથી આપણને વસ્તુની જુદી જુદી બાજુઓ, ગુણધર્મો, નવા દષ્ટિકોણો, નવી શક્યતાઓ કે જે ભાવાત્મક વાક્યપ્રયોગમાં દેખાતાં નહોતાં, તે આપણને જોવા માટે મળે છે. એટલા માટે નિરીક્ષણ હેઠળ આવેલા પદાર્થના સંપૂર્ણ જ્ઞાન માટે જેમ ભાવાત્મક ગુણધર્મોને જાણવાની જરૂર છે, તેમ તેની અભાવાત્મક બાજુ પણ તપાસી લેવાનું આવશ્યક બને છે. અમલંગીનો બીજો ભાગ અગત્યનો છે. તેની અગત્યતાનું કારણ એ નથી કે તે કેવળ એક આત્મલક્ષી (Subjective)

દષ્ટિએ સમજવામાં મદદરૂપ બને છે. સાચું કારણ તો તેનું છે કે, જેમ પ્રથમ ભાગમાં કોઈ એક વસ્તુનો અમુક ભાવરૂપ ગુણધર્મનો નિર્દેશ થાય છે, તે પ્રમાણે બીજા ભાગમાં વસ્તુના ગુણધર્મો-ભવેને અભાવાત્મક રૂપે હોય પણ તેવી રીતે તેને સમજવા માટે એક તર્કશુદ્ધ સાધન પૂરું પાડે છે. અસ્તિત્વ (અથવા ભાવ)ની પેઠે જ અસ્તિત્વનો અભાવ એ વાસ્તવિકતાનું એક અંગ છે.



પ્રકરણ ૪

ત્રીજો ભંગ.

સપ્તભંગીનો ત્રીજો ભંગ નીચે પ્રમાણે છે :—

સ્યાદસ્ત્યેવ સ્યાન્નાસ્ત્યેવ ઘટઃ ।

(સ્યાત્-અસ્તિ-एव-स्याત્-न-अस्ति-एव ઘટઃ ।)

અર્થાત્ એક અપેક્ષાએ ઘડો છે, બીજી અપેક્ષાએ ઘડો નથી. આંખાના વૃક્ષના દૃષ્ટાંત પરત્વે આ લાગુ પાડીએ તો એક અપેક્ષાએ આંખાનું વૃક્ષ ફલોત્પાદક છે, બીજી અપેક્ષાએ તે ફલોત્પાદક નથી.

રૂપરૂ રીતે ત્રીજો ભંગ પહેલા અને બીજા ભંગને સાથે લેવાથી થાય છે. પ્રથમ ભંગમાં આપણે જોયું કે-કાળ, દ્રવ્ય, સ્વભાવ અને ક્ષેત્ર અથવા સ્થળની અપેક્ષાએ, ઘડાનું અસ્તિત્વ છે અને આંખાનું ફલોત્પાદકત્વ છે. બીજા ભંગમાં, એ જ રીતે, આપણે જોયું કે, ઉપરોક્ત ચાર અપેક્ષાએ ઘડાનું અસ્તિત્વ નથી અને આંખાનું ફલોત્પાદકત્વ નથી. પહેલા બન્ને ભંગોમાં એક જ વસ્તુના બે ભિન્ન ભિન્ન ગુણધર્મોનો બોધ આપણને થયો. ત્રીજો, દેખીતી રીતે, પ્રથમ બેને ભેગા કરવાથી થાય છે.

પરંતુ ત્રીજો ભંગ એ કેવળ પ્રથમ ભંગ અને બીજા ભંગનો સરવાળો માત્ર નથી. પ્રથમ ભંગમાં વસ્તુનો ભાવવાચક

ગુણધર્મ જોવામાં આવ્યો પણ તેથી કાંઈ બધા જ ગુણધર્મો અભિવ્યક્ત થયા એમ કહેવાય નહિ. ખીજા ભંગમાં અભાવાત્મક ગુણધર્મ જોવામાં આવ્યો પરંતુ તેથી કાંઈ વસ્તુના બધા જ ગુણધર્મો વ્યક્ત થયા, એમ કહી શકાય નહિ.

જૈન તત્ત્વજ્ઞાનનો મૂળભૂત સિધ્ધાંત એવો છે કે પરસ્પર સંબંધિત એવા અનેક ગુણધર્મો એક વસ્તુમાં રહેલા છે અને આ ગુણધર્મનો સમ્યગ્બોધ આપણે પામવો હોય, તો તે સાત ભંગોદ્ધારા જ થઈ શકે. એટલે કે ત્રીજો ભંગ કે જેમાં પ્રથમ અને ખીજા ભંગનાં તત્ત્વો સમાયેલાં છે, એ એવા ગુણધર્મનો બોધ કરે છે કે જે માત્ર પ્રથમ ભંગથી અથવા માત્ર ખીજા ભંગથી આપણે જાણ્યો નહોતો.

અનુભવમાં એવાં ઘણાં ઉદાહરણો જોવામાં આવે છે કે જેમાં કોઈપણ વસ્તુના બધા ગુણધર્મો, જુદા જુદા ગુણધર્મોના સરવાળા કે સમૂહરૂપે દેખાતા નથી. વસ્તુનું સમગ્ર દર્શન એ તે વસ્તુના જુદા જુદા ગુણધર્મોના દર્શનથી જુદું જ છે. આ હકીકત વસ્તુના જ્ઞાનમાં સ્પષ્ટ દેખાઈ આવે છે અને વ્યવહારમાં પણ તેની ખૂબ ઉપયોગિતા છે. સાંકળનું ઉદાહરણ લઈએ. સાંકળ અનેક કડીઓની બનેલી હોય છે. પ્રત્યેક કડીથી આપણને એકલી-કડીનું જ જ્ઞાન થાય છે. અને વાશકસ્તી એક પછી એક તમામ કડીઓને જોવાથી તેમજ થશે. પરંતુ સાંકળનું જ્ઞાન માત્ર કડીઓના જોવાથી થતા જ્ઞાનથી જુદી જાતનું છે. એ સમગ્ર જ્ઞાન છે અને તેનો વ્યવહારમાં ઉપયોગ પૃથક્ પૃથક્ કડીઓના ઉપયોગથી જુદો છે. હવે સાંકળમાં જે તમે લિસ્ટ લિસ્ટ કડીઓ પર ધ્યાન કેન્દ્રિત કરો તો કડીઓ ન જાણો છતાં એ બધાનું સંબંધિત જ્ઞાન નેપારે તમને થશે, ત્યારે સાંકળ દેખાશે. આ પ્રમાણેનું જ્ઞાન કડીઓના જ્ઞાન.

કરતાં થોડે ઘણે અંશે નવીન છે. એવી જ રીતે આંખાંને એક ફોટોગ્રાફિક વૃક્ષ તરીકે અને અનુપાદકવૃક્ષ તરીકે એમ ઉભય દૃષ્ટિએ જોવાથી એક નવીન જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે, તે એ છે કે વૃક્ષ એક, જીવંત વસ્તુ છે અને, કેવળ ફળો ઉત્પન્ન કરવા માટે અથવા ન ઉત્પન્ન કરવા માટે તેનું અસ્તિત્વ નથી.

ત્રીજા ભાગથી આ જે નવી દૃષ્ટિ આપણને મળી તે પ્રથમ ભાગની દૃષ્ટિ અને બીજા ભાગની દૃષ્ટિથી જુદી જ છે. અને દ્રષ્ટાની અપેક્ષાએ તેની વાસ્તવિકતા અને વ્યવહાર્યતા પણ દેખાઈ આવશે.

(૧) માર્શલ ટીટોનું દષ્ટાંત લઈએ. ટીટો રશીયન સામ્યવાદનો સૌથી મોટો ટેકેદાર હતો. આ અપેક્ષાએ એ ઉદ્દામ સામ્યવાદી ગણી શકાય. પણ પોતાના ગળ્ફ એટલે યુગોસ્લાવ પ્રજા માટેની તેની કાળજી અને રાખૂના આર્થિક ઉધ્ધાર માટેના તેના ઉગ્ર પ્રયત્નો ખતાવી આપે છે કે હૃદયથી ટીટો ઉગ્ર સ્વદેશપ્રેમી છે. આ બીજી અપેક્ષાએ તેને ઉદ્દામ સામ્યવાદી કહી શકાય નહિ. ઘણા લોકો, દાખલા તરીકે ઇટાલીયનો, હજીય ટીટોને ઉગ્રસામ્યવાદી ગણે છે અને તેની સાથે ઉગ્રમત ભેદો ધરાવે છે. ખરી રીતે તો આ સ્વભાવ ટીટોનો પૂર્વકાલીન ગણાવો જોઈએ. તેથી ઉત્કૃષ્ટ રશીયનો ટીટોની બીજી બાજુ પર જ ભાર મૂકે છે અને પોતાના પક્ષમાંથી નામી જનાર ભાગેડું તરીકે તેને ગણે છે અને તેથી જ યુગોસ્લાવીયા દેશ સાથે ના સંજ્ઞાદારી સળધે સદતર તોડી નાખવા તત્પર થયા છે. અમેરિકનો ટીટોને ત્રીજી જ રીતે જુએ છે. અમેરિકન દૃષ્ટિમાં, ટીટોની બન્ને બાજુ સમાઈ જાય છે. છતાં ટીટોના આ સ્વભાવની બન્ને બાજુ બાણે કે જુદી હોય એમ અમેરિકાનું મતભવ નથી, માટે જ દુર્ભેદનું ટીટો પ્રત્યેનું વર્ણન વિશિષ્ટ પ્રકારનું છે.

દુમેને દીટોને માલ અને સાધનમામત્રી આપવાનો નિશ્ચય કર્યો છે. આ નિશ્ચય પાછળ દુમેનની આતુરતા કારણભૂત નથી, તેમ મૌથી પહેલાં યુગોસ્લાવીયાને મદદ કરવી એ પણ હેતુ નથી પણ દીટોએ માગણી કરી માટે આપવું એ જ આશય છે. યુગોસ્લાવીઆ પરત્વેનો આ અમેરિકન નિર્ણય એક જુદું દષ્ટિબિંદુ સૂચવે છે અને આ દષ્ટિબિંદુ ત્રીજા ભંગ પ્રમાણે કરાયેલું હોય તેમ લાગે છે, કારણ કે દીટોના સ્વ-લાવને તે અતુક્રૂણ કેળાય છે,

હવે એ ધ્યાનમાં રાખવું જોઈએ કે જે પરસ્પર જુદા ગુણધર્મો, એક વસ્તુમાં સાથે રહેવાને કારણે પોતાનું પૃથક્ વ્યક્તિત્વ ખોઈ બેસતાં નથી, પરંતુ ત્યારે ત્રીજું જ કોઈ દષ્ટિબિંદુ રજૂ થાય છે, ત્યારે પણ તેમનું પૃથક્ અસ્તિત્વ રહે જ છે. દીટો પ્રત્યે અમેરિકાનું વક્ષણ વિલક્ષણ લાગે છે પરંતુ આ વક્ષણમાં દીટોના સ્વભાવની ગન્ને ખામીઓનો સતત ખ્યાલ રાખવામાં આવેલો છે.

(૨) ત્રીજા ભંગને પાકીસ્તાનની સ્થિતિ પરત્વે કેવી રીતે લાગુ પાડી શકાય તે જોઈએ. પાકીસ્તાન પ્રધાનપણે ઇસ્લામી દેશ છે એમ જાહેર કરવામાં આવ્યું છે, એનો અર્થ એ થાય છે કે-ઇસ્લામી મઝહબ પ્રમાણે 'ત્યાંના વતનીઓએ વર્તવું જોઈએ અને ઇસ્લામમાં માનનારાઓનું જ હિત પાકીસ્તાનમાં માન્ય રખાશે અને મચવાશે. પાકીસ્તાન તો કદર ઇસ્લામી દેશ છે, પણ ખીજી તરફ પાકીસ્તાને એમ જાહેર કર્યું છે કે પાકીસ્તાનનો કોઈ પણ માણસ ગમે તે ધર્મમાં માનતો હોય તો પણ તેનું વ્યક્તિગત સ્વાતંત્ર્ય સહીસલામત રહેશે. આ અપેક્ષાએ, પાકીસ્તાન કેવળ ઇસ્લામી રાજ્ય ન કહી શકાય, પાકીસ્તાન ઇસ્લામી દેશ છે. એ જાહેરાતથી ત્યાંની ખીન-

મુસ્લીમ વસતિને ઘણું જ સહન કરવું પડ્યું છે. એ જાહેરાતથી ધર્મઝનૂની મુસ્લીમોએ ઘણાં જ હીન કૃત્યો કર્યા છે, જેથી ત્યાંથી હજારો માણસો તે દેશને ત્યજીને ચાલ્યા ગયા છે. હવે પરદેશીઓ (યુરોપીયનો વગેરે) બીજા જાહેરાત પર વિશ્વાસ રાખીને પાકીસ્તાનની સાથે વ્યાપાર સંબંધી વાટાઘાટ કરવા તત્પર થયા છે, છતાં સંખ્યાબંધ માણસો એવા છે—ખુદ હિંદ પણ આખું તેમાં સામેલ છે—કે જેનું પાકીસ્તાન પ્રત્યેનું વલણ ચિંતાથી ભરેલું કહી શકાય. પાકીસ્તાન સાથેના સર્વ વ્યવહારમાં બહુ જ સંભાળ રાખવી જોઈએ, એમ તેઓ માન છે. આ વિશિષ્ટ પ્રકારનું વલણ એ ઉપર જણાવેલ પાકીસ્તાનની એ જુદી જાહેરાતોનું મિશ્ર પરિણામ છે. બન્ને જાહેરાતોનો માત્ર સરવાળો કરવાથી આ પ્રકારનું વલણ ઉત્પન્ન થયું નથી. ઘણું અશે તે જુદી જ જાતનું છે. હિંદ કે જે પાકીસ્તાનનું પડોશી છે, તેનું આવું વલણ અને આવી હીલચાલ બતાવી આપે છે કે ખુદ પાકીસ્તાનમાં જ કંઈક એવું છે કે જેનું પ્રતિબિંબ આવી રીતે હિંદમાં પડે છે. પાકીસ્તાન મઝહબી રાજ્ય છે અને બીન-મઝહબી રાજ્ય પણ છે, એમ બન્ને જાતની વાતો પાકીસ્તાન જીવતીજાગતી, રાખ્યા જ કરે છે, તેથી આ નવીન દૃષ્ટિકોણ જિલો થયો છે.

(૩) હવે રાષ્ટ્રસંઘનું દૃષ્ટાંત લઈએ. રાષ્ટ્રસંઘ કે જે ખરી રીતે યુરોપીયન અને જગતનાં બીજાં રાષ્ટ્રોનો બનેલો સંઘ છે, તેનું યુરોપ પ્રત્યે કેવું વલણ છે તે જોઈએ. યુરોપના પૂર્વદેશોના ક્ષેત્રમાં સામ્યવાદને લોકોએ સ્વીકાર્યો છે, ત્યારે યુરોપના પશ્ચિમ દેશોના ક્ષેત્રમાં સામ્યવાદ તિસ્કૃત છે. સ્થળ અથવા ક્ષેત્રની અપેક્ષાએ યુરોપ સામ્યવાદી અને બીનસામ્યવાદી બન્ને છે. યુરોપના આ બન્ને ભાગોની રાજકારણીય

વિચારસરણિને રાષ્ટ્રમંઘ માન્ય રાખે છે અને યુરોપનાં રાષ્ટ્રોની રાજકીય મહત્વાકાંક્ષાઓ પરત્વે રાષ્ટ્રસંઘની, એક ચોક્કસ દૃષ્ટિ છે, હવે જો આપણે એમ કહી શકીએ કે રાષ્ટ્રસંઘના મંતવ્ય પ્રમાણે યુરોપના રાજકાચ્છીય આદર્શો મંક-મણુ કાળમાં (in the melting pot) છે, તો આના ઉપરથી રાષ્ટ્રમંઘનું માન્ય કેમ કામ કરે છે, તે જણાશે. એક બાબત યુરોપમાં સામ્યવાદ છે અને બીજી તરફ તે નથી એટલું જ માત્ર રાષ્ટ્ર-સંઘ જોતું નથી પણ આ બે વસ્તુની પાર જઈ એક નવીન જ પરિસ્થિતિનું દર્શન તેને થાય છે. હવે જો કે રાષ્ટ્રમંઘના યુરોપ પ્રત્યેના વલણુમાં, યુરોપના જુદા જુદા ભાગમાં પ્રવર્તતા પરસ્પર વિરુદ્ધ રાજકીય આદર્શોથી ઉત્પન્ન થતી નવીનતા જોવામાં આવે છે, છતાં આ નવીનતાને કારણે જે સ્વતંત્ર રીતે યુરોપના દેશોમાં સામ્યવાદ અને તેનું વિરોધી વલણ (અભાવરૂપ અને ભાવરૂપ વિચારો) જોવામાં આવે છે, તેને કશો બાધ આવતો નથી. એ બન્ને રહે છે જ.

(૪) - છેલ્લે, આપણે રાષ્ટ્રવાદી ચીન (ચાંગ કાઈ શેકવાળું ચીન) તરફ નજર કરીએ. સામ્યવાદના ધર્મી આવતા પૂર સામેના તેના પ્રયત્નમાં, અમેરિકા તરફથી કોઈકવાર (કોલ) તેને મદદ મળતી, ત્યારે તે વિજયવંત રહેતું અને મદદ નહોતી મળતી, ત્યારે કંગાળ રીતે હારી જતું. હવે જગતની દૃષ્ટિએ, ચાંગ કાઈ શેકનાં લશ્કરોની હાર અને છતની પાછળ કાળની ગણતરીએ એક વાર હાર અને એક વાર છત ઉપરાંત કોઈક વિશેષતા હતી. આ વિશેષત્ત્વ એ છે કે ચાંગ કાઈ શેકની હારછત એ આત્મવિશ્વાસની ખામી અને આત્મવલંબનની ખામીને લઈને હતી. આ મત્ય એ સુદ્ધવિશ્વાસ અને રાજકાચ્છીય પુરુષોનું અંગત મંતવ્ય નહોતું; પરંતુ તેમાં ચીના

લોકોના સ્વભાવનું જ પ્રતિબિંબ હતું-જે સત્ય 'માઓત્સે તુગના અંતિમ વિજયથી સાબિત થયું. જે કે ચીના લોકોની ધાર અને જીત એ બન્નેમાંથી આ સત્ય ફલિત થાય છે છતાં ચીની સ્વભાવનાં એ જે તત્વો, ફલિત થતા સત્યની પાછળ રહેલાં જ છે.

જેમ પ્રથમ જે ભગોમાં, તેમ અહિં પણ, સ્વાત્ શબ્દથી, કાળ, ક્ષેત્ર દ્રવ્ય અને સ્વભાવની મર્યાદાઓ અને અપેક્ષાઓ રહે જ છે. પરંતુ તેથી વાક્યપ્રયોગમાં સંશય કે અનિશ્ચિતતાનો અશમાત્ર નથી. પ્રથમ જે ભગોમાં જેમ જે જુદી જુદી દૃષ્ટિઓ જણાય છે, તેમ આ ત્રીજા ભાગમાં પણ એક દૃષ્ટિ સમાયેલી છે. એવ નામનું અન્યથા ત્રીજા ભાગમાં પણ વપરાયું છે અને છેલ્લા જે પ્રકરણોમાં બતાવ્યા પ્રમાણે તેની સાર્થકતા અને ઉપયોગિતા અહિં પણ છે. ઉપર બતાવેલાં ઉદાહરણોમાં- જેમકે યુગોસ્લાવીયા પરત્વે અમેરિકન નિર્ણયમાં, પાકિસ્તાન પરત્વે હિંદના વલણમાં, યુરોપીયન માનસ પરત્વે સમૃદ્ધની ગણતરીમાં અને આંગ કાઈ શેકની શક્તિ વિશે જગતના અભિપ્રાયમાં-આ બધાં ઉદાહરણોમાં અનિશ્ચિતતા કે સંશય જેવું કશું નથી. પરંતુ વાસ્તવિક પગિસ્થિતિનું વિશ્વાસપાત્ર પ્રતિબિંબ તેમાં સ્પષ્ટ રીતે દેખાઈ આવે છે.

કોઈને એમ જણાય કે ત્રીજા ભાગમાં કરેલો વાક્યપ્રયોગ માનસશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ સાચો હોય, છતાં એક મનની માન્યતા જેવો જ હોય અને બાહ્ય વાસ્તવિકતા સાથે તેને કશો સંબંધ ન હોય. એટલે કે યુગોસ્લાવીયા પરત્વેનો અમેરિકન નિર્ણય એક તેની અંગત માન્યતા જ હોય અને 'માર્શલ ટીટોના સ્વભાવમાં એને મળતું કોઈ તત્ત્વ મળી જ ન આવે એવી જ રીતે પાકિસ્તાન પરત્વે હિંદનું સાવચેતીવાળું 'વલણ' માનસ-

શાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ ખરું હોય, પરંતુ પાકીસ્તાનના, સ્વ-ભાવમાં એ પ્રમાણે ન હોય. યુરોપીયન માનસ પરત્વે બેશક, રાષ્ટ્રસંઘ અમુક માન્યતા ધરાવે છે, પણ કોઈ માણસ પ્રશ્ન પૂછી શકે છે કે ખરેખર યુરોપીયન માનસ એવું છે ખરું ? અને છેલ્લે આંગ કાઈ એક વિશેનો જગતનો અભિપ્રાય પણ એક અંગત માન્યતા હોવાનો ખદુ જ સંભવ છે. આ જાતની શંકા કોઈને થાય છે ખરી.

હવે જૈન તત્ત્વવિચારકો તો કટ્ટર વાસ્તવવાદી (Realists) છે અને તેમનું માનવું છે કે વસ્તુ પરત્વે આપણે જે ગુણ-ધર્મોનું આરોપણ કરીએ છીએ, તે જ ગુણધર્મો વસ્તુમાં છે જ. હવે આ ગુણધર્મો, કાળ, સ્વભાવ, દ્રવ્ય અને ક્ષેત્રની અપેક્ષાઓથી મર્યાદિત બને છે, માટે જ સાત પ્રકારે તે સંબંધો બતાવી શકાય છે. દૃષ્ટાની અપેક્ષાએ આ સાત સંબંધોને વાણીદારો વ્યક્ત કરીએ, ત્યારે તે સમ-ભંગ-નયનાં માત્ર નયવાક્યો બને છે. અને વસ્તુની અપેક્ષાએ વર્ણન કરતાં વસ્તુ પરત્વેના સાત ભંગો કહેવાય છે. દૃષ્ટા અને વસ્તુ બન્નેની અંપેક્ષાએ સંબંધો નક્કી કરવા બાબતનો જૈન સિદ્ધાંત પશ્ચિમના વાસ્તવવાદીઓ (The Realistic School of Philosophy) ના મતની સાથે સરખાવી શકાય. આપણે અગાઉ અંગ્રેજ તત્ત્વજ્ઞાની જોન લોકનો મત જોઈ ગયા છીએ. લોકના મત પ્રમાણે વસ્તુના મુખ્ય ગુણધર્મો સ્વભાવ-સિદ્ધ છે, જ્યારે વસ્તુના રંગ, શબ્દ વગેરે ગૌણધર્મો આપણા આરોપણ છે, કારણ કે મૂળ વસ્તુના તે સ્વભાવતઃ નથી. આપણે એ પણ જોયું છે કે (Idealist) આઈડીયાલીસ્ટ- (લોકના વિરોધી) સંપ્રદાયવાળાઓ (વિજ્ઞાનવાદીને મળતા આવે તેવા) પદાર્થના મુખ્ય ગુણધર્મોને પૂર્ણ માન્ય રાખતા નથી, એટલું જ નહિ

પણ દ્રવ્ય માત્રને એક વિજ્ઞાનમાં જ ફેરવી નાખે છે. આધુનિક વાસ્તવાદીઓ (Modern Realists), આ પ્રકારના વિજ્ઞાનવાદ સ્કામે બળવો પોકારે છે અને વસ્તુના સ્વતંત્ર અસ્તિત્વની હીમાયત કરે છે. કેટલાક વાસ્તવવાદીઓ તો બીજે છેડે જઈને એમ કહે છે કે વસ્તુના મુખ્ય ગુણધર્મો એકલા જ નહિ પણ ગૌણ ગુણધર્મો પણ વસ્તુમાં રહેલાં છે જ. જૈનમત વાસ્તવાદીઓના મતને મળતો આવે છે. વસ્તુના ગુણધર્મો આપણે કેવી રીતે જોઈ શકીએ, તે બતાવવા આપણે સમભંગના વાક્યોનો પ્રયોગ કરીએ છીએ, પણ આ ગુણધર્મોના દર્શનનો આધાર વસ્તુ જ છે. દૂકામાં આપણાથી બાહ્ય એવા વસ્તુઓના ગુણધર્મો તથા સંબંધો ચતુર્થરીતે, સમભંગના વાક્યપ્રયોગોમાં પ્રતિબિંબિત થાય છે.

આ રીતે પણ, એટલું ધ્યાનમાં રાખવાની જરૂર છે કે રાજકારણને લગતાં દષ્ટાંતો જે અપાયાં છે તે કોઈ સૈધ્ધાંતિક સત્યોને સ્થાપિત કરવા માટે અપાયેલાં નથી. બધી હકીકતો અને પુરાવાઓને તપાસ્યા પછી પણ સ્યાદ્વાદની પદ્ધતિનો ઉપયોગ કરવામાં ધ્યાન રાખવું જોઈએ કે ભૂલેચૂકે કોઈ ખામી કે દોષ રહી જતો નથી ને? એમ સર્વતોમુખી સાવધાનતા અને કાળજી રાખીએ તો જ આપણને સત્ય-સિદ્ધિ સાંપડે. સંભવ છે કે ઉપર આપેલાં દષ્ટાંતોમાં એવી કાળજી રખાઈ ન હોય, માટે સમભંગ નયનો સાચો જ ઉપયોગ કરાયેલો છે, એમ કહી શકાય નહિ. દષ્ટાંતો આપવાનો આશય તો એવો છે કે સ્યાદ્વાદ કેવી રીતે જગતના બનાવોને લાગુ પાડી શકાય, તેનું માત્ર અહિં દિશાસૂચન જ કર્યું છે.



પ્રકરણ ૫

ચોથો ભાગ

‘ચોથો ભાગ આ પ્રમાણે છે:-

‘સ્યાદવસ્તવ્ય યવ ઘટ’ ।

(સ્યાત્+અવસ્તવ્ય+યવ+ઘટઃ ।) -

અર્થાત્ અમુક અપેક્ષાએ ઘડો અવસ્તવ્ય છે. એટલે કે ઘડાના ગુણધર્મોનું વર્ણન થઈ શકે તેમ નથી. આપણે આંખાનું દષ્ટાંત લીધું છે, તો આંખા પરત્વે પણ આપણે એમ જ કહી શકીએ કે ‘ખરેખર આંખો અવસ્તવ્ય છે. હવે આપણે યાદ રાખવું જોઈએ કે ઘડાની બાબતમાં અને આંખાની બાબતમાં આપણે તેમની જે અવસ્તવ્યતા બતાવી છે, તે પ્રથમ બાબત- (‘ઘડા’)માં અસ્તિત્વ પરત્વે અને બીજી બાબતમાં (આંખામાં) વૃક્ષના ફલોત્પાદકત્વ પરત્વે છે. ચોથા ભાગમાં અવસ્તવ્યતાનો નિર્દેશ એકાંતપણે કરાયેલો નથી; વસ્તુના કોઈ ગુણધર્મોના કારણે આ અવસ્તવ્યતા જિલ્લી થાય છે. વળી, સમસંજીના બીજા બધા ભાગોમાં બને છે તેમ, - કોઈ પદાર્થની અવસ્તવ્યતા, કાળ ક્ષેત્ર, દ્રવ્ય અને સ્વભાવની અપેક્ષાઓથી જિલ્લી થાય છે અને તે બતાવવા મારું, સ્યાત્ વાક્યપ્રયોગની આગળ જ મૂકવામાં આવે છે. તદુપરાંત ‘યવ’ શબ્દ એમ બતાવે છે કે વસ્તુનું

અવકતવ્ય એટલે વર્ણન ન કરી શકાય તેવું સ્વરૂપ હોવા છતાં વસ્તુના ગુણધર્મો પરત્વે કશી શંકા લાવવાની જરૂર નથી. અને છેલ્લે, આપણે એ ભૂલવું ન જોઈએ કે ‘અવકતવ્યતા’ એ આપણા મનથી ઉપજાવી કાઢેલી (Subjective) હકીકત નથી પરંતુ બાહ્ય વસ્તુમાં જ એવો કોઈ ગુણધર્મ છે કે જે વાણીમાં ઉતરી શકતો નથી, છતાં એ વસ્તુતઃ છે જ.

ત્યારે ઘડો અવકતવ્ય છે, એવા કથનનો અર્થ શો ? એક અપેક્ષાએ ઘડો છે અને બીજી અપેક્ષાએ ઘડો નથી, એ આપણે અગાઉ જોઈ ગયા છીએ. અમુક સંયોગોમાં અસ્તિત્વ અને અમુક બીજા સંયોગોમાં અભાવ, આ બંને ગુણધર્મો ઘડામાં જોઈ શકાય છે. ત્રીજા ભાગમાં જે-જુદી જુદી દૃષ્ટિથી ઘડાનું નિરૂપણ આપણે કર્યું. હવે ઘડાને એક એકમ તરીકે (as a whole) જોઈએ, તો તેમાં અસ્તિત્વનો ગુણધર્મ અને તદુપગંત અભાવ પણ જોવામાં આવ્યો. ત્રીજા ભાગમાં પ્રથમ આપણે એમ કહ્યું કે ઘડાનું અસ્તિત્વ છે અને પ્રછી તુરંત તેના અભાવનું કથન કર્યું, તેમાં આ બંને ગુણધર્મોનું કથન ક્રમશઃ (ક્રમવર્તમાન) છે. તેથી જો કે એ બંનેના કથનથી આપણને વસ્તુમાં એક નવીનતા દેખાય છે, છતાં એ નવીનતાની પાછળ અસ્તિત્વ અને અભાવ પ્રકટપણે પૃથક્ પૃથક્ રહ્યા જ છે. પરંતુ ઘડા પરત્વે, અસ્તિત્વ અને અભાવ એ ગુણધર્મોનો આપણે ક્રમશઃ નિર્દેશ કરીએ છીએ, તેને બદલે તે બંને ગુણધર્મોનો ‘યુગપત્’ નિર્દેશ (એકી સાથે કહેવું તે) આપણે કરી શકીએ. હવે આપણી દલીલ એવી છે કે એકી સાથે ઘડો છે અને નથી. આ નવીન રીતનું કથન એમ સૂચવે છે કે ‘અસ્તિત્વ’ અને ‘અભાવ’ ના ગુણધર્મો લગભગ એટલા બધા એકમેકમાં આતમ્રાત્-અર્થ

ગયા છે કે તેમને જુદા જુદા ઓળખી કાઢવા મુશ્કેલ બને છે, તો પછી ત્રીજા ભંગમાં અને ચોથા ભંગમાં તફાવત એ છે કે ત્રીજા ભંગમાં ‘અસ્તિત્વ’ અને અભાવરૂપી ગુણધર્મો ભુંસાઈ જતા નથી પણ રહે જ છે, પરંતુ ચોથા ભંગમાં તે બન્ને એકત્રીત થઈ જાય છે. જો કે ચોથા ભંગનું પૃથક્કરણ કરવા બેસીએ, તો તે બન્ને ગુણધર્મોને આપણે પકડી પાડીએ ખરા.

હવે આપણે નિશ્ચયપૂર્વક કહી શકીએ કે—

(૧) એકી સાથે ‘ઘડો છે અને નથી’ એવું કથન શક્ય બને છે.

(૨) એ રીતનું જ્ઞાન થવું પણ શક્ય છે.

(૩) પરંતુ ઘડાનું હોવાપણું અને ન હોવાપણું એ બન્ને એકી સાથે છે, એવો ભાવ ભાષામાં વ્યક્ત કરવાની આપણી અશક્તિ છે. માટે ભાષામાં એવા જુદા જ ભાવવાળો વાક્યપ્રયોગ થઈ શકતો નથી. તેથી ચોથા ભંગમાં આપણે કહેવું પડે છે કે ઘડો અવસ્તવ્ય છે. એ જ પ્રમાણે આંખો, ફ્લોરોપાઈક એક કાળે છે અને બીજા કાળે ફ્લોરોપાઈક નથી એમ કહી શકાય છે. હવે એકી સાથે ‘અમુક અંશે—ફ્લોરોપાઈક તથા અમુક અંશે—અફ્લોરોપાઈક’ એ પ્રમાણે આંખા માટે આપણે કહી શકીએ. ભાવરૂપ અને અભાવરૂપ બન્ને ગુણધર્મો એકી સાથે આંખામાં હોઈ શકે છે પણ તેને વ્યક્ત કરવા માટે ભાષામાં શબ્દો નથી, તેથી આપણે ન છૂટકે કહેવું પડે છે કે આંખાનું વૃક્ષ અવસ્તવ્ય છે.

(૧)

ઉપર આપણે ત્રણ કથન કર્યાં, તે હવે જોઈએ. કોઈપણ વસ્તુ ભાવરૂપ અને અભાવરૂપ બન્ને હોવાની શક્યતા છે.

એટલું જ નહિ, પણ છે જ એ વાત સ્વાત્, નો શબ્દપ્રયોગ
ધ્યાનમાં લેઈએ તો ખરાબર સમજાયે. એટલે કે વસ્તુમાં ભાવ
રૂપ ગુણધર્મ અમુક અપેક્ષાએ છે, એ આપણે ભૂલવું જોઈએ નહિ.
દાખલા તરીકે ઘડાનું અસ્તિત્વ છે, પરંતુ તેના માટીરૂપી દ્રવ્યની
અપેક્ષાએ છે, ઉનાળાની ઋતુ(કાળ)ની અપેક્ષાએ છે, રાતા
રંગની અપેક્ષાએ (સ્વભાવ) અને પાટલિપુત્રના સ્થળ(ક્ષેત્ર)ની
અપેક્ષાએ છે. હવે તેનો અભાવ, સોનાના બનાવેલા પાત્ર
તરીકે (પરદ્રવ્ય), શિયાળાની ઋતુ(પરકાળ)ની અપેક્ષાએ,
આસમાની રંગ(પરસ્વભાવ)ની અપેક્ષાએ અને સૌરાષ્ટ્રમાં
આવેલા પદાર્થ (અસ્થલ કે ક્ષેત્ર)ની અપેક્ષાએ છે. જુદી
જુદી જાતની આ બધી અપેક્ષાઓ વડે ઘડો ' છે અને નથી '
એમ બધી હકીકતોનું પ્રતિપાદન કરી શકાય છે. અને ચોથા
ભાગનો આ જ અર્થ છે. ચોથા ભાગનો એવો અર્થ નથી કે જે
અપેક્ષાએ તેનું અસ્તિત્વ સ્વીકારીએ છીએ, તે જ અપેક્ષાએ
તેનો અભાવ આપણે ગ્રહણ કરીએ છીએ, અથવા તો જે
અપેક્ષાએ તેનો અભાવ સ્વીકાર્યો તે જ અપેક્ષાએ તેનું અસ્તિત્વ
પણ સ્વીકારીએ છીએ એનો અર્થ એમ નથી કરવાનો કે
માટીના પાત્ર તરીકે ઘડો એકી સાથે છે અને નથી, ઉનાળામાં
એકી સાથે છે અને નથી, રાતા રંગના પદાર્થ તરીકે એકી
સાથે છે અને નથી અને પાટલિપુત્રમાં એકી સાથે છે અને
નથી એક જ સંબંધમાં (context) કોઈ પણ પદાર્થ માટે
એકી સાથે હોવું અને ન હોવું અપ્રત્યક્ષ રીતે અશક્ય છે. જ્યારે
અપેક્ષાઓ બદલાય છે, ત્યારે જ કોઈપણ વસ્તુને આપણે ભાવ-
રૂપ અથવા અભાવરૂપ અથવા એકીસાથે બધી જાણી શકીએ.
જેનું સ્થાપનાદનો સાચો અર્થ આ છે અને જેનું તત્ત્વજ્ઞાનનો

આ મૌલિક મંતવ્યને બરાબર નહિ સમજવાથી ઘણા કુશાચ બુદ્ધિવાળા વિચારકો પણ અત્યંત ખેદજનક ભૂલો કરી બેઠા છે.

દાખલા તરીકે બ્રહ્મસૂત્રોમાંથી એક સૂત્રને લઈએ. બીજા અધ્યાયના બીજા પાદમાં તેનીસમુ' સૂત્ર આ પ્રમાણે છે :—
 નૈકસ્મિન્નસમ્મવાન્ ॥ ૩૩ ॥ (બીજા અધ્યાય બીજા પાદ ૩૩મું સૂત્ર)

(ન+પ્રકસ્મિન્+અસંમવાત્)

એટલે કે.—એકમા નહિ, અસંભવ દોષ છે માટે.

આ સૂત્ર પર નિબાઈતું ભાષ્ય આ પ્રમાણે છે :—

“દરેક પદાર્થને જૈનો આસ્તરૂપ અને નાસ્તિરૂપ એવા બે પરસ્પર-વિરુદ્ધ ગુણધર્મો લગાડે છે. આની યથાર્થતા સ્થાપિત નથી થતી. એક જ પદાર્થમાં અસ્તિત્વ અને અભાવ એવા બે પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મો એકી સાથે ન જ રહી શકે જેમકે એક જ સ્થળમાં એકી સાથે છાયા અને સૂર્યનો તાપ (પ્રકાશ) રહી શકતા જ નથી.”

અહિં પણ વાંચનારને અમે માવચેતીપૂર્વક દૃષ્ટાંતો સમજવા આગ્રહ કરીએ છીએ આ દૃષ્ટાંતો આપીને અમે એમ કહેતા નથી કે સ્યાદ્વાદનો કુશળતાપૂર્વક ઉપયોગ થયો છે. જગતના શંકારપદ બનાવોમાં પણ સ્યાદ્વાદનો ઉપયોગ શક્ય છે કે નહિ, એટલું જ બતાવવાનો અહિં પ્રયત્ન છે.

આ ટીકા થોડા શબ્દોમાં કરાયેલી છે પણ વેદાંતની દૃષ્ટિએ જૈનમત ઉપર ઠીક ઠીક પ્રકારરૂપે છે. નિઃસ્પર્ક બહુ જ સંક્ષેપમાં કથન કર્યું છે, તેથી અનેકાંતવાદ પર તેની ટીકાનું વિવેચન અમે આ સ્થળે કરીશું નહિ. હવે નિબાઈતું વેદાંત દૈતાદૈત છે, એ વાત તો સુપ્રસિદ્ધ છે. માટે તેના સિદ્ધાંત પરવે અમે અહિં એટલું જ કહીશું કે નિબાઈના

વેદાંતમાં બ્રહ્મનું જીવાત્માઓ સાથે તાદાત્મ્ય છે અને સાથો-સાથ જીવાત્માઓ બ્રહ્મથી ભિન્ન પણ છે, એ સ્વાદ્વાદનો ચોથો ભંગ નહિ તો બીજું શું છે? અર્થાત્ ચોથા ભંગનો અહિં સ્પષ્ટ ઉપયોગ થયેલો છે જ.

આચાર્ય શમાનુજે પૂણ ઉપર જણાવેલા વેદાંતમૂર્ત પરના તેના ભાષ્યમાં જૈનમતનું વિવેચન કર્યું છે અને તેના ભાષ્યમાંથી પ્રસ્તુત અવતરણો નીચે પ્રમાણે છે -

“જૈનોનું એવું માનવું છે કે વસ્તુઓ અનંતધર્માત્મક છે અને વસ્તુમાં પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મો, જેવાકે, ભાવ અને અભાવ, નિત્યત્વ અને અનિત્યત્વ, ભેદ અને તાદાત્મ્ય સાથે રહે છે. તદુપરાંત, દરેક વસ્તુ પરત્વે સપ્તભંગનય લાગુ પાડવાનું શક્ય છે, એમ જૈનો કહે છે. જેમકે એક અપેક્ષાએ વસ્તુનું અસ્તિત્વ છે અને બીજી અપેક્ષાએ અસ્તિત્વ નથી, વળી એક જ અપેક્ષાએ તેનું અસ્તિત્વ છે અને નથી અને ત્રીજી અપેક્ષાએ તે અવક્તવ્ય છે. વળી એક જુદી અપેક્ષાએ તે છે અને અવક્તવ્ય છે. અમુક અપેક્ષાએ તેનું અસ્તિત્વ નથી અને તે અવક્તવ્ય છે અને અમુક અપેક્ષાએ તે છે અને નથી અને અવક્તવ્ય છે. જગતના બધા પદાર્થો દ્રવ્ય અને પર્યાય(modifications)ના બનેલા હોય છે. દ્રવ્યની દૃષ્ટિએ બધા પદાર્થો તદાત્મ છે, એક છે અને નિત્ય છે, પરંતુ પર્યાય(modifications)ની દૃષ્ટિએ તદાત્મ નથી, એક નથી, નિત્ય નથી. પર્યાયો દ્રવ્યના જ ગુણ, હોવાથી દ્રવ્યની વિશેષ અવસ્થાઓ કરી શકાય. આ પર્યાયો ભાવરૂપ અને અભાવરૂપ બન્ને હોવાથી, દરેક વસ્તુ ભાવરૂપ અને અભાવરૂપ છે, એમ જૈનો કહે છે.

“ આ જૈનમતની ટીકા કરતાં વેદાંતસૂત્ર (૨-૨-૩૩) એમ કહે છે કે ‘ ના. એકમાં નહિ, અસંલવ દોષ છે’ માટે.’ તેથી જૈનમત બરાબર યુક્તિયુક્ત દેખાતો નથી. શા માટે? કારણ સ્પષ્ટ છે કે એક જ વસ્તુમાં અસ્તિરૂપ અને નાસ્તિરૂપ એવા બે પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મો એકી સાથે લાગુ પાડવાનું તદ્દન અશક્ય છે. જેમકે છાયા અને સૂર્યનો તાપ. માટે અમે ટીકારૂપે કહીશું કે દ્રવ્ય અને તેનો પર્યાય એકમેકથી ભિન્ન છે અને તેથી આવી પરસ્પર વિરુદ્ધ બે વસ્તુઓ એક જ પદાર્થમાં રહી શકે એ ખીલકુલ શક્ય નથી. કારણ કે કોઈપણ પદાર્થના અસ્તિત્વમાં તે જ સમયે તેનો અભાવરૂપ ગુણધર્મ રહી શકે નહિ; ઉત્પાદ અને વ્યયના કારણે દ્રવ્યનું અનિત્યત્વ છે. નિત્યત્વ કે જે આનાથી તદ્દન વિરુદ્ધ વસ્તુ છે, તે આવા દ્રવ્યનું લક્ષણ કેવી રીતે પાની શકે? બે વસ્તુઓનો ભેદ તે તે વસ્તુઓના ગુણધર્મોના ભેદ પર અવલંબે છે. બે વસ્તુઓમાં બે ભેદ જ હોય તો બન્ને વચ્ચે તાદાત્મ્ય કેવી રીતે સંભવે? ઉદાહરણ તરીકે, એક જ પ્રાણીમાં એક જ સમયે અશ્વત્વ અને ગોત્વ એકી સાથે હોવું અશક્ય છે. જો અમને (રામાનુજને) એમ પૂછવામાં આવે કે તમે વેદાંતીઓ એવી માન્યતા ધરાવો છો કે બ્રહ્મ એક હોવા છતાં પણ સાથોસાથ તે સર્વ જીવાત્માઓ બને છે, એ કેવી રીતે હોઈ શકે? તો અમારો ઉત્તર એવો છે કે “ બ્રહ્મ કે જે સર્વોત્તમ સત્ છે, જે સર્વશ છે, જે સર્વશક્તિમાન છે અને જેની ઇચ્છાશક્તિ સૌથી વધારે ખંડીયસી છે, એવા બ્રહ્મના શરીરરૂપે વિશ્વની સર્વ એતન અને અએતન વસ્તુઓ છે. તદુપરાંત દેહ અને દેહીનો અલંબ ભેદ અને બન્નેના ગુણધર્મોનો ભેદ તો પ્રસિદ્ધ જ છે.”

“ હવે જૈનોએ માનેલા ૧૧ દ્રવ્યો (જેમકે જીવ, વગેરે)

એક જ વર્ગ હેઠળ મૂકીને તેનું વર્ગીકરણ થઈ શકે તેમ નથી. અને તેથી, દ્રવ્યની અપેક્ષાએ આ છ દ્રવ્યો એક છે અને પર્યાયની અપેક્ષાએ તેઓ અનેક છે, એમ મિદ્ધ કરવું મુશ્કેલ છે. હવે જો તમે એમ કહેતા હો કે દ્રવ્યની અપેક્ષાએ, દરેક દ્રવ્ય એક છે અને પર્યાયની અપેક્ષાએ અનેક છે તો તમારો મિદ્ધાંત જે એમ કહે છે કે બધાં દ્રવ્યો અનેક ધર્માત્મક છે તે ખોટો કરશે, કારણ કે આ દ્રવ્યોમાં પરસ્પર તાદાત્મ્ય અબંધ નથી.”

રામાનુજના લાઘ્યમાં પ્રથમ હકીકત એ છે કે-દ્રવ્ય એ સુખ્ય વસ્તુ છે અને તેનો પ્રકાર (અથવા વિશેષ) તેનું વિશેષણ રૂપ છે અને તેથી, દ્રવ્ય અને વિશેષ પરસ્પર લિપ્ત છે અને તેઓ પરસ્પર લિપ્ત હોવાને કારણે એક જ વસ્તુને તે બંને લાગુ પાડી શકાય નહિ, પરંતુ જો દ્રવ્ય અને પર્યાયનો આવો અત્યંત ભેદ માનતા નથી. જોન મત પ્રમાણે, પર્યાયોમા રૂપાતર પામવા છતાં, દ્રવ્ય ક્રુવ સ્હી શકે છે અને પર્યાયો પરસ્પર લિપ્ત હોવા છતાં તેના આધાર-ભૂત દ્રવ્યની અપેક્ષાએ એકરૂપ બની જાય છે, માટે દ્રવ્ય અને પર્યાય વચ્ચે ભેદ આંકવાનું કેશું માધન નથી. અને ચોથા લગની રીત પ્રમાણે કોઈપણ પદાર્થને દ્રવ્યરૂપે જોઈએ અને પર્યાયરૂપે પણ જોઈએ, તો તેમા કશો વિરોધ દેખાતો નથી. અને એક ખીલું વાત. રામાનુજ એમ બતાવવા ઇચ્છે છે કે એક જ વખતે એક જ વસ્તુમાં બે પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મો લાગુ પાડી શકાય નહિ. લાઘ્યમા તદાત્મીમેવ શબ્દ વાપર્યો છે. ‘તદાત્મીમેવ’ શબ્દથી, સ્થળ, દ્રવ્ય, કાળ અને સ્વભાવની અપેક્ષાએ, એવો અર્થ જો રામાનુજ કરતા હોય, ‘તો તેના કથન પરત્વે જોનાને કશો વાધો હોઈ શકે નહિ

પરંતુ જો આ અપેક્ષાઓ બદલાઈ જાય તો એક જ પરસ્પરને જો પરસ્પર વિરુદ્ધ ગુણધર્મો શા માટે લાગુ ન પાડી શકાય, તે સમજાતું નથી. ઉત્પત્તિ (ઉત્પાદ) અને વિનાશ (વ્યય), સમાનુજના કથન પ્રમાણે, અનિત્યતા બતાવે છે તેથી તે નિત્યથી ભિન્ન છે (એટલે કે નિત્ય દ્રવ્યને લાગુ ન પડી શકે.) આ જો પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મો દ્રવ્યને કેવી રીતે લાગુ પડી શકે? જોનોનો જવાબ એવો છે કે દ્રવ્ય એટલે નિરપેક્ષપણે (abstract) નિત્ય, કૃદસ્થ, તદાત્મ પદાર્થ એવો જો અર્થ તમે કરતા હો, તો ઉત્પાદ અને વ્યયરૂપી ગુણધર્મો દ્રવ્યને લાગુ પાડી શકાય નહિ. પરંતુ દ્રવ્ય એટલે નિરંતર પદાર્થોમાં રૂપાંતરો પામવા છતાં દ્રવ્યરૂપે જે રહે છે, એવો અર્થ જો તમે કરતા હો, તો દ્રવ્યમાં નિત્યત્વ અને અનિત્યત્વ બંને ગુણધર્મો લાગુ પાડી શકાય છે અને તેની વિરુદ્ધ સમજા કારણ પણ કશું નથી. એક ધ્રુવ તત્ત્વ તરીકે દ્રવ્ય નિત્ય છે. અમુક ક્ષણે તેના અમુક પર્યાયરૂપે તે અનિત્ય છે. દ્વંકમાં એક અપેક્ષાએ દ્રવ્ય નિત્ય છે, બીજી અપેક્ષાએ (પર્યાયની અપેક્ષાએ) અનિત્ય છે. અપેક્ષાભેદ માન્ય રાખવાથી ચોથા ભંગ પ્રમાણે દ્રવ્યની નિત્યતા અને અનિત્યતા પરસ્પરનાં વિધાનો કરવાં તદ્દન તર્કયુક્ત છે.

પદાર્થોને લાગુ પાડવામાં આવતા ભેદ અને તાદાત્મ્ય સંબંધે પણ એમ જ કહી શકાય. સમાનુજ સાચું જ કહે છે કે એક જ પ્રાણીને અશ્વત્વ અને ગોત્વના ધર્મો લાગુ પાડી શકાય નહિ. જે પ્રાણી અશ્વ છે, તેને ગાય કહી શકાય નહિ. પ્રથમ પ્રાણીમાં અશ્વના ગુણધર્મો છે કે જે ગાયના ગુણધર્મોથી ભિન્ન છે. આ અર્થમાં એક પ્રાણી બેશક, બીજા પ્રાણીથી ભિન્ન છે. પરંતુ આ ઉપરથી જાણે પ્રાણી, એકમેકથી નિરપેક્ષપણે ભિન્ન

છે, એવું વિધાન કરી શકાય નહિ. ઘોડા, પોતાના વિશિષ્ટ ગુણધર્મોને કારણે ગાયથી બેશક લિંગ છે પરંતુ પ્રાણિત્વની અપેક્ષાએ (પશુ હોવાને કારણે) સમાનધર્મી હોવાથી બન્ને એક છે. આ તો દૃષ્ટિભેદનો પ્રશ્ન થયો. અમુક અપેક્ષાએ એક પ્રાણી બીજા પ્રાણીથી લિંગ છે, પરંતુ એથો લાંગ પ્રમાણે બીજી અપેક્ષાએ બન્ને એક છે.

પોતાના તત્ત્વજ્ઞાનના મૂળભૂત સિદ્ધાંતના સમર્થન અને બચાવ કરવાની રામાનુજની પદ્ધતિ સ્પષ્ટ જણાતી નથી. તેના દર્શનશાસ્ત્રમાં પ્રતિપાદિત કરેલું બ્રહ્મ એક છે. અને બધામાં જીવાત્માઓરૂપે પણ બ્રહ્મ છે. વળી આ જીવાત્માઓ એક બીજાથી પૃથક્ સ્વતંત્ર હોય છે. હવે સ્પષ્ટ થાય છે કે રામાનુજે પ્રતિપાદિત કરેલું બ્રહ્મ એકીવચ્ચતે એક અને અનેક બને છે અર્થાત્ બે પરસ્પર વિરુદ્ધ ગુણધર્મો એક વસ્તુને લાગુ પાડી શકાય, એમ જે અનેકાંતવાદ કહે છે, તેનું આ એક સમર્થન માત્ર છે. અમૂર્ત (abstract) બ્રહ્મ કે જે એક સત્ છે તે અનેક પ્રકારો(પર્યાયો)માં મૂર્ત બને છે, એવો અર્થ રામાનુજના બ્રહ્મવાદનો થતો હોય, તો તેની સામે જૈનોને કશો વાંધો નથી. કારણકે આવું અમૂર્તદ્રવ્ય અંતિમ હોવાને કારણે એક હોઈ શકે એમ જૈનો માન્ય પણ રાખે અને બ્રહ્મની વિશ્વવ્યાપી ગુણધર્મતાને કારણે જગતની બધી વસ્તુઓમાં તે જરૂર સંબંધિત છે. આ રીતે ઘટાવવામાં આવે તો રામાનુજના બ્રહ્મવાદની સામે જૈનોને વિરોધ નથી, પરંતુ આ રીતે રામાનુજ તેના બ્રહ્મવાદને ઘટાવતા નથી. તે એમ માને છે કે બ્રહ્મ એક વ્યક્તિવિશેષ ઈશ્વર (personal god) છે. અને આ ઈશ્વર સર્વજ્ઞ અને સર્વશક્તિમાન છે. માત્ર કલ્પનાના બેરે કોઈ પણ માણસ આવા ઈશ્વરને સ્થાપિત કરી શકે છે. પણ

ઈશ્વર, સર્વ ચેતન અને અચેતન વસ્તુઓનો આત્મા હોવાથી અને બંધાના છવાત્માઓ રૂપે પણ હોવાથી, આ વ્યક્તિવિશેષ ઈશ્વર કે જે એક છે તે એકી માથે અનેક દેવી રીતે બની શકશે? રામાનુજનો એવો ખુલાસો છે કે બ્રહ્માંડના સર્વપદાર્થો બ્રહ્મનું શરીર છે, તેથી ઈશ્વરના એકત્વને બાધ આવતો નથી. જેમ આત્મા શરીરના જુદા જુદા અંગોમાં છે, તેમ બ્રહ્મ અનેક પદાર્થોમાં વ્યાપ્ત છે. રામાનુજનો આ બચાવ લાગ્યે જ બુદ્ધિ-ગ્રાહ્ય છે. રામાનુજના મન પ્રમાણે, જગત્ની મર્વ અચેતન તથા ચેતન વસ્તુઓને 'પોતાનું' સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ છે. હવે જો ઈશ્વર આ દરેક વસ્તુમાં (ચેતન કે અચેતન) અનુપ્રવેશી વ્યાપ્ત બને, તો ઈશ્વરનું એકત્વ નષ્ટ થઈ જાય છે અને તે એક મટી જઈ અનેક બને છે. રામાનુજના ઈશ્વરવાદને અનેકાંતવાદ પ્રમાણે ઘટાડીએ, તો જ આ વિરોધનો પરિહાર થઈ શકે તેમ છે. ઈશ્વરને રામાનુજ માને છે તેમ વ્યક્તિવિશેષ (personal) ન ગણતાં, એ આદિ મત્ તરીકે માનવો જોઈએ કે જે એક સત્ત્વાથી જગત્ની અપેક્ષાએ અનેક પર્યાયો થયા ગણાય. અનેકાંતવાદ માટે રામાનુજનો વિરોધ હોવા છતાં, અનેકાંતવાદ જ રામાનુજના ઈશ્વરવાદને તર્કશુદ્ધ બનાવી શકે.

જૈન દર્શનશાસ્ત્રની માટે રામાનુજ એક ,વાંધો એવો લાગે છે કે જીવ, અજીવ વગેરે છ દ્રવ્યો જૈનોએ માન્યાં છે. તેનો સમાવેશ એક દ્રવ્યમાં થતો નથી, તો પછી દ્રવ્યરૂપે એક અને પર્યાયરૂપે અનેક, એમ જૈન દર્શન શામાટે કહે છે ? હવે રામાનુજ એક વાત ભૂલી જાય છે કે અનેકધર્મતા એ કોઈ એક જ દ્રવ્યનું. વિશિષ્ટ લક્ષણ નથી. નમામ દ્રવ્યો-માં, અમુક અપેક્ષાએ એકત્વ અને અમુક અપેક્ષાએ અનેકત્વ જોવામાં આવે છે. અત્પદાર્થોના આ એક અંતિમ નિયમ છે,

તેવી જૈનોની માન્યતા છે. આ નિયમ મુજબ છ દ્રવ્યોનો અમાવેશ એક જ દ્રવ્યમાં કરવો ઉચિત નથી. શા માટે છ દ્રવ્યો ન હોઈ શકે ? વસ્તુતાએ જેટલાં દ્રવ્યો હોય તે સ્વીકારવાં પડે.

આ નિયમને અનુસરીએ તો રામાનુજનો છેલ્લો વાંધો પણ હાડી ભાય છે. રામાનુજ એવું માનતા હોવાનું જણાય છે કે છ પૈકી એક દ્રવ્ય દાખલા તરીકે લઈએ. તેમાં, તે દ્રવ્ય તરીકે એક છે પણ પર્યાયની અપેક્ષાએ અનેક છે. આ વાત આપણે કબૂલ રાખીએ. પરંતુ ખીલા પાંચ દ્રવ્યો તો પ્રથમ દ્રવ્યનાં જેવાં નથી, તો શામાટે તે પાંચમાં ઉપર પ્રમાણે એકત્વ અને અનેકત્વ હોવાનું આપણે માનવું જોઈએ ? જૈનોનો જવાબ એવો છે કે ■ દ્રવ્યોમાં વ્યક્તિભેદ હોવા છતાં, મરવાળે અધ્યાંય દ્રવ્યો તો છે જ અને તેથી જ દરેક દ્રવ્યને, નિયમ તો મરખો જ લાગુ પડી શકે. પ્રત્યેક વસ્તુને જો પરસ્પર વિરુદ્ધ ગુણધર્મો લાગુ પાડી શકે, એમ જ ચોથો ભાગ કહે છે, તેનું અર્થિ ફરીથી સમર્થન થાય છે અને રામાનુજય દૃષ્ટિકોણથી સ્પષ્ટ કરાયેલ વેદાંતનો વાધો તદ્દન નિરાધાર બને છે.

હવે આપણે જોઈ શકીએ છીએ કે અનેકાતવાદ ઉપરની વેદાંતદૃષ્ટિએ કમચેવી ટીકા એ જનદર્શનના મૂળભૂત સિદ્ધાંતને ખરાબર નહિ સમજવાથી ઉભી થયેલી છે. જનદર્શનનું એવું કહેવું નથી કે કોઈ એક પદાર્થ એક જ વખતે છે અને નથી, કોઈપણ પદાર્થ એકજ વખતે દ્રવ્યની અપેક્ષાએ નિત્ય અને અનિત્ય છે અને પર્યાયની અપેક્ષાએ એકજ વખતે ધ્રુવ અને પરિણામી છે. એક જ સ્થિતિ-સંયોગમાં જો પરસ્પર વિરુદ્ધ ગુણધર્મો એક જ વસ્તુને લાગુ પડી શકે નહિ, એ સ્પષ્ટ હકીકતનો ઇન્કાર જૈનો કરતા નથી. સ્યાદવાદના

ચોથા લંગનું તો એટલું જ કહેવું છે કે સ્થળ, કાળ, દ્રવ્ય અને સ્વભાવની અપેક્ષાઓએ જે ગુણધર્મો દોષ એક વસ્તુને આપણે લાગુ પાડ્યા હોય, તે ગુણધર્મોએ અપેક્ષાઓ બદલાઈ જાય, તો જરૂર બદલાઈ જાય જ. એટલે કે અપેક્ષા બદલાતાં પ્રથમ જણાવેલા ગુણધર્મોનો ઇન્કાર કરી શકાય છે. શણેશણના અનુભવથી પૂરવાર થતું આ એક સરલ દષ્ટિબિંદુ છે કે જે ચોથા લંગમાં સ્પષ્ટપણે નિર્દિષ્ટ થયું છે. છતાં જૈનમતના આ સરલ દષ્ટિબિંદુને ઘણા લોકો બિંધી રીતે સમજ્યા છે અને મહાન શંકરાચાર્ય પણ વેદાંત સૂત્ર પરના તેના લાઘ્યમાં આ જ પ્રમાણે ગેરસમજણથી જૈન અનેકાંતવાદની ટીકા કરવા નીકળી પડ્યા છે !

વેદાંત સૂત્ર (૨-૨-૩૩) પરનું શાંકરલાઘ્ય આ પ્રમાણે છે. “ દરેક વસ્તુની વિચારણામાં જૈનો સ્પૃતલંગી નયનો ઉપયોગ કરે છે. માત્ર લંગો આ પ્રમાણે છે (૧) એક અપેક્ષાએ અમુક પદાર્થ છે (૨) એક અપેક્ષાએ અમુક પદાર્થ નથી (૩) એક અપેક્ષાએ અમુક પદાર્થ છે અને બીજી અપેક્ષાએ નથી (૪) એક અપેક્ષાએ અમુક પદાર્થ અવકાત્ય છે (૫) એક અપેક્ષાએ અમુક પદાર્થ છે અને તે પણ અવકાત્ય છે (૬) એક અપેક્ષાએ અમુક પદાર્થ નથી અને તે પણ અવકાત્ય છે (૭) એક અપેક્ષાએ અમુક પદાર્થ છે, તે નથી અને તે પણ અવકાત્ય છે. આ પ્રમાણે એકત્વ, અનિત્યત્વ વગેરે ગુણધર્મોને લાગુ પાડવામાં પણ જૈનો સમલંગીનો ઉપયોગ કરે છે. જૈનોના આ સ્યાદ્વાદનો પરિહાર કરતાં અમે કહીએ છીએ કે સમલંગ અયુક્ત છે. શા માટે ? એટલા જ માટે કે એક જ વસ્તુને અસ્તિત્વ અને નાસ્તિત્વ ગુણધર્મો એકી સાથે લાગુ પાડવા એ શક્ય નથી. જૈનો સાત સેય પદાર્થો

અથવા તત્ત્વોનું અને તેના લક્ષણનું નિરૂપણ તેમના દર્શન-
શાસ્ત્રમાં કરે છે. હવે અનેકાંતવાદના જ નિયમે જેનોને પ્રશ્ન
પૂછી શકાય કે જેનોએ વર્ણવ્યા પ્રમાણે જ આ સ્ત્રોત છે ?
અથવા વર્ણવ્યા પ્રમાણે નથી ? અથવા જુદી જાતના છે ?
અથવા તેવા પણ નથી ? તત્ત્વો પરત્વે આવા પ્રશ્નો પૂછીએ,
તો તત્ત્વનો નિશ્ચય થઈ શકતો નથી અને નિશ્ચય ન થાય
તો તત્ત્વનો બોધ સંશયવત્ રહેશે. જેનો લલે જોમ કહે કે
કોઈ એક પદાર્થ અનેક ધર્માત્મક છે એવું નિશ્ચિત જ્ઞાન
તેમને થાય છે અને તેથી તેવા જ્ઞાનને સંશયવત્ કહેવું
ઉચિત નથી.

‘‘ અમે કહીએ છીએ કે, ના, જેનો એવો બચાવ
ન કરી શકે. એમના મત પ્રમાણે દરેક વસ્તુ અનેકધર્માત્મક
છે. તેથી આવી વસ્તુનું જ્ઞાન પણ અનેકધર્મી બનશે. ‘એક
અપેક્ષાએ છે’, ‘બીજી અપેક્ષાએ નથી’—આવાં વિધાનો જ્ઞાનને
અનિશ્ચિત કરી મૂકે છે, તેથી ચોક્કસ જ્ઞાન થતું નથી. જ્ઞાન
પ્રાપ્ત કરનારની અને જ્ઞાનરૂપી કૃપાની પણ એ જ દશા થાય
છે. ‘એક અપેક્ષાએ તેમનું અસ્તિત્વ છે’, ‘બીજી અપેક્ષાએ
તેમનું અસ્તિત્વ નથી.’ આમ હોવાથી, જ્ઞાતા, જ્ઞાન, જ્ઞેય,
પ્રમાણાદિ તત્ત્વો વિશે યથાર્થ દર્શન કરાવવાનો તીર્થકરનો
જે હાવો છે, તેનું શું થશે ? તીર્થકરના ઉપદેશને સમલંગનય
લાગુ પાડશું, તો તે પણ પ્રતિષ્ઠા-રહિત ગાની જશે. જે
તીર્થકરના સિદ્ધાંતો અનિશ્ચિત અથવા અપ્રતિષ્ઠ હશે, તો
‘તેના શિષ્યો એ સિદ્ધાંતોને શા માટે માન્ય રાખે ? જ્યારે
કોઈપણ પ્રવૃત્તિનું કૃણ ચોક્કસ અને સ્પષ્ટ વગર મળશે, એમ
જ્યારે આપણે જાણીએ છીએ, ત્યારે જ તેમાં આપણે પ્રવૃત્ત
થઈએ છીએ, અન્યથા નહિ. જેના ઉપદેશમાં નિશ્ચયનો

અંભાવ હોય, તેનો ઉપદેશ આપી દોવાનો દાવો કરી શકે નહિ, જેમકે દારૂ પીધેલાનો કે ગાંડા માણસનો ઉપદેશ કોઈને પણ આપી નથી. જેનોએ સ્વીકારેલાં પાંચ અસ્તિકાય દ્રવ્યો પરત્વે પણ પ્રશ્ન પૂછી શકાય; શું આ દ્રવ્યો પાંચ જ છે? કે નથી? એક અપેક્ષાએ તેઓ મુખ્યમાં પાંચ છે. બીજી અપેક્ષાએ તેઓ પાંચ નથી. આ રીતે આ દ્રવ્યોની મુખ્ય પાંચથી ઓછી વધતી થઈ શકે છે. તદ્દપરાંત પદાર્થોની અવસ્થાવ્યતી પણ શક્ય નથી. જે પદાર્થો અવસ્થાવ્ય હોય, તો તેનું કથન ન થઈ શકે. પદાર્થોનું કથન કરવું અને આધોમાધ એમ પણ કહેવું કે તેઓ અવસ્થાવ્ય છે-આ જે વાતમાં પરસ્પર વિરોધ છે. કથિત વસ્તુઓનો એક અપેક્ષાએ નિર્ણય થાય છે અને બીજી અપેક્ષાએ નિર્ણય થઈ શકતો નથી. એક અપેક્ષાએ નિર્ણયિત વસ્તુનું યથાર્થ જ્ઞાન થાય છે અને બીજી અપેક્ષાએ નથી થતું અને એ જ રીતે અયથાર્થ જ્ઞાન એક અપેક્ષાએ થાય છે અને બીજી અપેક્ષાએ થતું નથી. આવાં કથનો વિશ્વાસપાત્ર માણસના મુખ કરતાં દારૂ પીધેલા માણસના મુખમાં અથવા ગાંડા માણસના મુખમાં વધારે શોભે છે. જે જૈનસિદ્ધાંતને આપણે અનુસરવું હોય તો, સ્વર્ગ અને મોક્ષ એક અપેક્ષાએ સાચા છે, પણ બીજી અપેક્ષાએ સાચા નથી. એક અપેક્ષાએ તે નિત્ય છે, બીજી અપેક્ષાએ તે અનિત્ય છે. અમૃતિષ અને અનિશ્ચિત વિચારો ધરાવવાનું પરિણામ એ આવે કે માણસ કર્મમાં પ્રવૃત્ત થઈ શકે જ નહિ. વળી, જેનોનાં, આગમશાસ્ત્રો નિત્યમુક્ત જીવાત્માઓનું વર્ણન કરે છે. અનેકાંતવાદથી આવાં કથનો પર પણ શંકા લાવી શકાશે. આવી રીતે જીવ-વગેરે સત્પદાર્થોમાં અસ્તિત્વ અને નાસ્તિત્વ જેવા જે પરસ્પર વિરોધ ગુણધર્મો એકી સાથે રહી શકેવાનું અસંભવ

વિત છે. જો તેમાં અસ્તિત્વ હોય, તો નાસ્તિત્વ હોઈ શકે નહિ અને જો નાસ્તિત્વ હોય, તો અસ્તિત્વ હોઈ શકે નહિ. માટે અનેકાંતવાદ યુક્ત નથી અને આ રીતે, 'જાકે દ્રવ્ય એક છે અને અનેક છે, નિત્ય છે અને અનિત્ય છે, સિદ્ધ છે અને તંદોસ્ત છે', એવા સઘળા જૈન મિથ્યાતોને તથા દેવા લોઈએ.

શાંકર ભાષ્યની ટીકાનો અધિકાંશ ભાગ એક જ મુદ્દાને વળગી રહે છે કે કોઈપણ પદાર્થને જે પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મે લાગુ પાડીએ, તો તેથી સંશય ઉત્પન્ન થશે અને પરિણામે તે પદાર્થનું અપ્રતિષ્ઠ અને અનિશ્ચિત જ્ઞાન થશે. ખરી રીતે આ પ્રશ્નનો અગાઉ અમે વારંવાર વિચાર કરેલો છે તેથી આ સ્થળે એટલું જ કહેવું યોગ્ય થશે કે, જો એક જ સંબંધ (context)માં કોઈ પણ વસ્તુમાં જે પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મે લાગુ પાડવામાં આવે, તો જ તે વસ્તુનું જ્ઞાન અનિશ્ચિત બને. જો હું એમ કહું કે મારા હાથમાં રહેલો પ્યાલો એકી સાથે અને એક જ સમયે નિત્ય અને અનિત્ય બને છે, તો મારું કથન ખીજો માણસો ન સમજી શકે, એ સ્વાભાવિક છે. પણ જો હું એમ કહું કે દ્રવ્યની અપેક્ષાએ પ્યાલો નિત્ય છે, પણ પર્યાયની અપેક્ષાએ તે અનિત્ય છે, તો મારું કથન સમજવામાં કોઈ પણ માણસને મુશ્કેલી નડે નહિ. વસ્તુ પરત્વે જુદી જુદી વિચારણાઓથી અને અપેક્ષાઓથી વસ્તુમાં પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મે લાગુ કરવા તરફ વસ્તુ આપણને ઘણીવાર પ્રેરે છે અને ઘણીવાર એ જ ભાગ સાચો હોય છે. વસ્તુને પરસ્પર વિરુદ્ધ ગુણધર્મે લગાડવાથી તેનું જ્ઞાન અનિશ્ચિત થાય છે જ, એમ નથી. ખરી રીતે તો ન્યારે વસ્તુ પરત્વે જુદી જુદી અપેક્ષાઓ આપણે ભૂલી જઈએ છીએ, ત્યારે જ તેનું

જ્ઞાનં અથોક્કસ ળની જાય છે.

આ મુદ્દા પર ભામતીકાર વાચસ્પતિમિશ્ર તેની ભામતીમાં શું કહે છે, તે જોવું સમય થઈ પડશે. જો કે ભામતીકારનો આશય તો વેદાંતસૂત્રો પરના શાંકરાભાષ્યને સમન્તવવા પૂરતો જ છે, છતાં ઘણી જગાએ અનેકાંતવાદની વિચારણામાં શંકરાચાર્યથી તે જુદા પડે છે. દાખલા તરીકે ‘સ્યાત્’ શબ્દની ઉપયોગિતા અને મહત્ત્વ માટે શંકરાચાર્યે કશું જ કહ્યું નથી, ત્યારે જૈનમત બરાબર સમજવા માટે સ્યાત્ શબ્દનો પ્રયોગ લક્ષમાં રાખવો જ જોઈએ, એમ વાચસ્પતિ મિશ્રનું માનવું છે. ભામતીકારનું ભાષ્ય આ પ્રમાણે છે:—

“જો સ્યાત્ શબ્દથી વસ્તુના જુદા જુદા ગુણધર્મો નિર્દિષ્ટ થતા ન હોત, તો સ્યાત્ અર્થ વગરનું બની જાત. હવે જો સ્યાત્ વસ્તુના જુદા જુદા ગુણધર્મો બતાવે છે, જેમકે ‘સ્યાદસ્તિ’ વગેરે, તો વાક્યમાં વપરાયેલો તે શબ્દપ્રયોગ નિરર્થક બનતો નથી.”

એક વસ્તુમાં જો પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મો ન રહી શકે, એવો જો શંકરાચાર્યે આ મુદ્દા બાબત વાંધો ઉઠાવ્યો હતો, તેનું ભામતીકાર સમર્થન કરતા હોય, તમ જણાતું નથી. જો કે, ભામતીકાર મુખ્યત્વે શંકરાચાર્યના કેવલાદૈતવાદનો જ સ્વીકાર કરે છે અને જગતના મિથ્યાત્વમાં માને છે, છતાં તે કબૂલ કરે છે કે વસ્તુમાં જો પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મો હોઈ શકે છે અને તેથી વસ્તુ-જ્ઞાન અશક્ય તો નથી જ બનતું, પણ જિલ્લું વસ્તુના ચથાર્થજ્ઞાન માટે તે બહુ જ ઉપકારક છે. ભામતીકાર કહે છે કે—“જો મત્ છે, તે સર્વથા, સર્વસ્થળે, સર્વકાળે, સમગ્રપણે અને જ્ઞાનગમ્ય સ્વરૂપે છે. તેનો અભાવ કદાપિ હોતો નથી. ઉદાહરણ તરીકે, આત્મા (એટલે કે પ્રજા). પરંતુ જો કોઈ

વસ્તુનું અસ્તિત્વ અમુક સ્થળે, અમુકરીતે, અમુકકાળે (આપણું વ્યાવહારિક જગત્ આપું જ છે) ઇત્યાદિ મર્યાદાવાળું હોય તો તેનું અસ્તિત્વ વ્યાવહારિક છે, પારમાર્થિક અસ્તિત્વ નથી.”

આ ઉપરથી એમ જણાઈ આવે છે કે વસ્તુમાં પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મો હોવાનું અશક્ય છે, એમ ભામતીકાર માનતા નહોતા. ઊલટું અન્ય પ્રકારે એણે કબૂલ જ કર્યું છે કે વ્યાવહારિક જગત્ના જ્ઞાન માટે આ જ પદ્ધતિ ઉપયોગી છે. આ પદ્ધતિથી જ જગત્નું યથાર્થજ્ઞાન થઈ શકે. અલબત્ત, ભામતીકારનું એમ માનવું છે કે સરવાળે તો જગત્ માર્થિક અને મિથ્યા છે.

જે વસ્તુનું આપણે કથન કરતા હોઈએ અથવા જે વસ્તુનું જ્ઞાન આપણને થતું હોય, તે વસ્તુને અવકૃતવ્ય ન કહી શકાય, એવો શંકરાચાર્યનો જે આક્ષેપ છે, તે અમે ચોથા ભાગની વાસ્તવિકતા પૂરવાર કરીશું. ત્યારે તેનો ઉત્તર આપીશું.

છેલ્લે, શંકરાચાર્યનો અનેકાન્તવાદ આમે જે આક્ષેપ છે કે તેથી લોકો કર્મમાં પ્રવૃત્ત થશે નહિ અને ઉદાસીન બની જશે, તેનો મચોટ ઉત્તર અમે ભામતીકારનાજ શબ્દોથી આપીશું. ભામતીકાર કહે છે કે—“વસ્તુના એકાંતિક ધર્મત્વનો સ્વાદવાદ અસ્વીકાર કરે છે. હેય વસ્તુ અને હિપાદેય વસ્તુના ભેદનો નિશ્ચય કરવા અનેકાન્તવાદ પ્રવૃત્ત થાય છે. જે કોઈ વસ્તુનું નિરંપેક્ષ અસ્તિત્વ હોય (જેનો કહે છે તેમ અમુક અપેક્ષાએ નહિ) તો તે મદાકાળ, મર્વસ્થળે અને સમગ્રપણે રહેશે જ. આવી વસ્તુ તરફ કોઈ પણ માણસ કોઈ પણ સ્થળે, કોઈપણ વખતે, કોઈપણ રીતે આકર્ષાશે નહિ. અથવા તેથી દૂર નામશે નહિ. તેને લેવાની ઇચ્છા નહિ કરે તેમ છોડી દેવાની મરજી નહિ બતાવે. કારણ કે નિત્યસિદ્ધ

વસ્તુ પરત્વે હેયત્વ અથવા ઉપાદેયત્વના મવાલો ઉઠતા નથી.” હવે ભામતીકાર, યથાર્થજ્ઞાનમાં સ્યાદ્વાદની પદ્ધતિ આડકતરી રીતે પણ ઉપયોગી બને છે, તે આ પ્રમાણે બતાવે છે:-

“જે કોઈ વસ્તુ અમુક જ સ્થળે, અમુક અપેક્ષાએ, અમુક કાળે અને અમુક રીતે અસ્તિત્વ ધરાવે છે-(દાખલા તરીકે આપણું વ્યાવહારિક જગત) તે વ્યવહાર પૂરતું જ સત્ય છે, તેની પારમાર્થિક સત્તા નથી. (ભામતીકારના મતે, સ્યાદ્વાદથી જેનું જ્ઞાન સ્થાપિત થયેલું છે, એવું વ્યાવહારિક જગત સત્ નથી જ). સ્યાદ્વાદ બાદજગતનું જ જ્ઞાન આપે છે, પણ આવા જ્ઞાનથી પગપ્રહનું જ્ઞાન થતું નથી. જો વ્યાવહારિક જ્ઞાનથી પ્રહમપ્રાપ્તિ થતી હોત, તો માછલાંઓને બાણવાદી અથવા મૃગતૃષ્ણકાને જોવાથી આપણે સાચોસાચ દોરડો અથવા પાણી મેળવી શક્યા હોત. જો વ્યાવહારિક જ્ઞાન પારમાર્થિક જ્ઞાનની બરાબર જ હોત, તો વ્યવહારમાં દેહને આપણે આત્મા તરીકે ઓળખીએ છીએ, તે જ પારમાર્થિક જ્ઞાન બની બાત લૌકિક દ્રષ્ટિએ આ સાચું હોય, તો પણ તેમાં શંકાઓ જરૂર ઉઠવાની જ. તેથી ઉલટું, સાવધાનપણે વિચારતાં દેહાત્મવાદ શુદ્ધ તર્કબુદ્ધિથી અસ્વીકાર્ય બને છે અને એવી જ રીતે આપણા અનુભવનું વ્યાવહારિક જગત પણ અસ્વીકાર્ય છે.”

હવે, જે પ્રમાણે ભામતીકારે સ્યાદ્વાદની મર્યાદા બાંધી નાખી કે, સ્યાદ્વાદ તો અનુભવગમ્ય વ્યાવહારિક જગત પૂરતો જ ઉપયોગી છે અને પગમાર્થભૂત સત્તને તે પહોંચી શકતો નથી, તેની સાથે જોતો મહુમત થતા નથી. તદુપરાત સ્યાદ્વાદથી લોકો અજ્ઞેયવાદ તરફ ઢળી જશે, એવું ભામતીકારનું મંતવ્ય, પણ જોતોને અમાન્ય છે, પરંતુ સુઝાની વાત એ

નથી. મુદ્દાની વાત તો એ છે કે શંકગચાર્યાના મતે, અનેકાંત-વાદથી કોઈને કશું જ્ઞાન થતું નથી ત્યારે ભામતીકાર વાચસ્પતિ-મિશ્રના મતે અનેકાંતવાદ ખુલ્લી ગીતે નિતાંત ઉપયોગી છે, કારણ કે અનુભવગમ્ય જગતને સમજવા માટે તે એક તર્કશુદ્ધ પદ્ધતિ છે અને ભામતીકાર વધારામાં એમ સૂચવે છે કે આંતર-સાક્ષાત્કાં (Intuition) વડે જે જ્ઞાન પ્રાપ્ત થાય છે, તેની સહાયથી મ્યાદ્વાદનો કુશળતાપૂર્વક ઉપયોગ કરનારા આવે, તો પારમાર્થિક અત્ય મેળવવા માટે પ્રવૃત્ત થનાર જિજ્ઞાસુઓને તે પરમ સહાયક અને પરમ ઉપકાળક બની શકે છે.

(૨)

ઉપર આપણે જતાવ્યું છે કે કોઈ એક વસ્તુ અમુક અપેક્ષાએ, અસ્તિત્વ અને નાસ્તિત્વ એકી માથે હોઈ શકે છે અર્થાત્ અમુક અંશે ભાવરૂપ ધર્મ અને અમુક અંશે અભાવરૂપ ધર્મ વસ્તુમાં સહભાવી હોઈ શકે છે. હવે કોઈને એવો પ્રશ્ન થાય કે—એકી માથે અમુક અંશે ભાવરૂપ અને અમુક અંશે અભાવરૂપ ગુણધર્મવાળી વસ્તુ બુદ્ધિગ્રાહ્ય છે કે કેમ ? અલગત, જોનો તેનો જવાબ હકારમાં જ આપે છે.

અજ્ઞેયવાદીઓનું મામાન્યતં એવું કહેવું છે કે વસ્તુનું યથાસ્થિત જ્ઞાન આપણા માટે શક્ય નથી. જ્ઞાન એક આત્મ પ્રક્રિયા હોવાથી બાહ્ય જગતની માથે તદ્દાત્મ બની શકે નહિ અથવા તેની સાથે સમાનધર્મી હોઈ શકે નહિ તેથી બાહ્ય જગતની સાથે જ્ઞાનને કશો સંબંધ નથી. આપણે બાહ્ય જગતના જ્ઞાન વિશે વાતો કરીએ છીએ પરંતુ આ બધું જ્ઞાન જરૂર ખોટું

છે. આવું અજ્ઞેયવાદીઓનું કથન છે કે જે તેના ઉચ્ચ સ્વરૂપમાં વદતોવ્યાધાત જેવું છે. જો વસ્તુઓ પરત્વે બધું જ જ્ઞાન ખોટું હોય, તો અજ્ઞેયવાદીનું કથન પણ ખોટું ઠરશે. અજ્ઞેયવાદી પોતાના વાદને આગળ લાવે છે અને આગ્રહ રાખે છે કે તેના વાદનું બધા ગ્રહણ કરે, પણ જો બધું જ જ્ઞાન અસત્ય ઠરતું હોય, તો તેના વાદને શી રીતે સત્ય મનાય? હવે જો બધું જ જ્ઞાન અસત્ય હોય તો તેની અસત્યતાનો નિર્ણય કોઈક સત્યના ધોરણે કરેલો હોવો જોઈએ કે ‘આ જ્ઞાનમાં સત્ય નથી.’ પણ મુશ્કેલી એ છે કે બાહ્યજગતનું આપણું બધું જ જ્ઞાન ખરે-ખર ખોટું હોય, તો સત્યના ધોરણ વિશે ખરો ખ્યાલ પણ ક્યાંથી આવી શકે? છેલ્લે, અજ્ઞેયવાદી એમ કહી શકે છે કે બાહ્ય જગતનું જ્ઞાન ખોટું હોય, છતાં પણ બાહ્ય જગતની અપેક્ષા વગરનું આત્મસંગત (self-consistent) જ્ઞાન હોઈ શકે અને તે સાચું હોઈ શકે. પણ અજ્ઞેયવાદી બૌદ્ધ વિજ્ઞાનવાદીઓ માટે આ વાત પણ અગ્રાહ્ય છે, કારણ કે જ્ઞાનની આત્મસંગતિ (Self-consistency) માટે ન્યાયશાસ્ત્રમાં ખતાવેલા વિચારોના સ્વતઃસિદ્ધ નિયમો (Laws of thought) આવશ્યક છે. તે નિયમો પર જ્ઞાનની આત્મસંગતિ અવલંબે છે અને આ નિયમો જ્ઞાનપ્રક્રિયાથી પર છે, કારણ કે તેના પર જ્ઞાનપ્રક્રિયા આધાર રાખે છે. માટે ન્યાયશાસ્ત્રમાં ખતાવેલા વિચારોના સ્વતઃસિદ્ધ નિયમોની સત્યતા સ્વીકાર્યા વગર જ્ઞાનની આત્મસંગતિનું કથન તમે કરી શકો નહિ. તેથી અજ્ઞેયવાદીનું જે એવું કહેવું છે કે જ્ઞાન પ્રક્રિયાથી પર એવું જે જ્ઞાન છે તે ન હોઈ શકે તે ખોટું ઠરે છે. બાહ્ય જગતનું યથાર્થ જ્ઞાન ન જ થઈ શકે, એમ જે અજ્ઞેયવાદીઓનું કથન છે, તેનો પરિહાર જૈન તત્ત્વજ્ઞાનીઓ એવી રીતે કરે છે કે—આપણાથી બાહ્ય વસ્તુઓનું

સત્ય જ્ઞાન શક્ય છે. જૈન તત્ત્વજ્ઞાનીઓ, વધારામાં એ બતાવી આપે છે કે ખુદ જ્ઞાનની સર્વ પ્રક્રિયાઓમાં યથાર્થતાની છાપ પડેલી છે. પ્રત્યક્ષ દર્શન, વિચાર અને એવી બીજી જ્ઞાન-પ્રક્રિયાઓ સ્પષ્ટપણે બતાવી આપે છે કે તે બધાં બાહ્ય પદાર્થોનાં યથાસ્થિત પ્રતિબિંબો છે અને તેથી આપણે અનુભવ, જે આપણને કહે છે, તેને ઇન્કારવાનું કશું કારણ નથી. ભૂલો થાય, હેત્વાભાસો પણ થાય, પરંતુ તે બધાને પકડી પાડવા આપણી પાસે માધનો છે. માટે જ્યારે જ્યારે આવી ભૂલો અને હેત્વાભાસોથી આપણું જ્ઞાન દૂષિત બનતું નથી, ત્યારે ત્યારે આપણે કબૂલ કરવું જોઈએ કે બાહ્ય જગતનું જે યથાસ્થિત જ્ઞાન આપણને પ્રાપ્ત થાય છે, તે સાચું જ્ઞાન છે, યથાર્થ જ્ઞાન છે. આ રીતે બાહ્ય જગતનું યથાર્થ જ્ઞાન શક્ય બને છે.

સમભંગીનો ચોથો ભાગ એમ કહે છે કે અમુક અપેક્ષાએ વસ્તુ અભાવરૂપ હોવાથી અને અમુક અપેક્ષાએ અભાવરૂપ હોવાથી અને આ બન્ને ધર્મો વસ્તુમાં એકી સાથે રહેવાથી તે અવકાશીય બને છે. કોઈ એમ કહે કે આવું જ્ઞાન-ભલેને હકીકત હોય-તો પણ બુદ્ધિગ્રાહ્ય બનતું નથી. કોઈ વસ્તુ અસ્તિત્વ ધરાવતી હોય, તો તેને આપણે જાણી શકીએ અથવા તેનો અભાવ હોય, તે પણ સમજી શકીએ. વસ્તુ ક્યારેક હોય અને ક્યારેક ન હોય, તે પણ આપણે સમજી શકીએ પણ સુસંગતિનો નૈયાયિક સિદ્ધાંત (Logical principle of consistency) એકી સાથે અસ્તિરૂપ અને નાસ્તિરૂપ વસ્તુનું જ્ઞાન થતું અટકાવે છે. જર્મન તત્ત્વજ્ઞ કેન્ટે તેના (Critique of Pure Reason-શુદ્ધતર્કશીમાંના) નામના તેના પુસ્તકમાં ન્યાયશાસ્ત્રના જેય પદાર્થોની ચર્ચા કરી છે અને તેના પરિણામે તે એવા અનુમાન પર આવ્યો કે યથાસ્થિત મૂળ સ્વરૂપે

વસ્તુઓ (things-in-themselves) અજ્ઞેય છે, એટલે કે તેનું જ્ઞાન થઈ શકતું નથી વિચારોના બાહ્ય સ્વરૂપની મંગતિ નક્કી કરનાર ન્યાયશાસ્ત્ર(સુરોપનું Formal Logic)ના નિયમોથી તો એકી માથે પરસ્પર વિરુદ્ધ ગુણધર્મોવાળા પદાર્થનાં જ્ઞાનનાં દ્વાર બંધ થઈ જાય છે. પણ આ સ્થળે સ્પષ્ટ કરી દેવું જોઈએ કે ન્યાયશાસ્ત્રના નિયમોવડે સત્ પદાર્થો મર્યાદિત કે બધાં જતા નથી. સત્પદાર્થ આ નિયમોથી પર છે. બધાને કબૂલ કરવું પડશે કે વસ્તુને એકથી વધારે ગુણધર્મો હોઈ શકે છે અને આપણને તેનું યથાસ્થિત જ્ઞાન પણ થાય છે. ન્યાયશાસ્ત્રના નિયમોનો વિરોધ છતાં, વસ્તુમાં અનેકવિધ ગુણધર્મો એકી સાથે રહેલા જોઈએ છીએ. દાખલા તરીકે એક ઘડો છે અને તેનું આપણને આવી રીતે જ્ઞાન થાય છે કે તે માટીનું પાત્ર છે, પાટલિપુત્રમાં છે, રાતા રંગવાળું છે અને ઉનાળાની ઋતુ પૂરતું છે, તો આ જ્ઞાનમાં ગર્ભિત રીતે ઉપરથી વિરુદ્ધ અભાવવાચક ગુણધર્મોનું જ્ઞાન પણ માથેસાથ થશે કે ઘડો મોનાનો નથી, સોગંદમાં આવેલો નથી, આસમાની રંગનો નથી અને શીયાળાની ઋતુમાં નથી. શું આ શક્ય નથી ? છે જ. ન્યાયશાસ્ત્ર (Formal Logic)ના નિયમો પ્રમાણે આ વાત ગમે તેટલી તર્કવિરુદ્ધ (absurd) લાગતી હોય પણ વાસ્તવિક અનુભવ એમ કહે છે કે એકી સાથે ભાવરૂપ અને અભાવરૂપ ધર્મોવાળી વસ્તુનું જ્ઞાન થાય છે જ.

ચોથા લંગની માથે વાંધો ઉઠાવનારો એવી દલીલ કરશે કે ચોથા લંગમાં વસ્તુનાં ભાવરૂપ ધર્મો અને અભાવરૂપ ધર્મો જ માત્ર નિર્દિષ્ટ થતા નથી, પરંતુ તેનાથી કાંઈક વધારે નિર્દિષ્ટ થાય છે કે જે ભાવરૂપ અને અભાવરૂપ તત્વોનો

સરવાળો માત્ર નથી. પ્રત્યક્ષથી વસ્તુના જોવામાં આવતા વિશિષ્ટ ધર્મોનું જ્ઞાન થાય છે, જ્યારે વિચારદ્વારા તેના સામાન્ય ધર્મોનું જ્ઞાન થાય છે. હવે ચોથા ભંગથી વસ્તુનું જે દર્શન આપણને થાય છે, તે પ્રત્યક્ષની ભૂમિકાથી પર છે અને વિચારની ભૂમિકાથી પણ પર છે. તેથી કેવળ ન્યાયશાસ્ત્રના (Logical) જ નહિ પણ માનસશાસ્ત્રના મિદ્ધાંતોથી પર જઇને ચોથા ભંગનું વિધાન કરાય છે. હવે જોના કબૂલ કરે છે કે ચોથા ભંગદ્વારા થતું વસ્તુદર્શન ખરેખર નવીન છે. આમાં વસ્તુ ‘અનેક-માં-એક’ પ્રતીત થાય છે, ‘અનેક’ને સાકળી લઇને એકનું સમગ્ર દર્શન કરાવે છે. બેશક, તેમાં ભાવરૂપ અને અભાવરૂપ તત્વો છે, પણ તદુપરાંત તેનો સમન્વય પણ છે. તેમ છતાં, તે કારણથી વસ્તુ અજ્ઞેય બની જતી નથી. ચોથા ભંગના વાક્યપ્રયોગમાં જે નિદેશ છે તે પ્રત્યક્ષ કે પરોક્ષ જ્ઞાનનો વિષય બની શકતો નથી, એવો કોઈ મત હોય તો તે ગેરસમજણનું પરિણામ છે. પ્રત્યક્ષથી વસ્તુનો કોઈ એક વિશિષ્ટ ધર્મ જોવામાં આવે છે, એમ કહેવું ખરા ખર નથી. પ્રત્યક્ષને માનમવ્યાપારના પ્રવાકથી તદ્દન જુદું પાડી શકાય જ નહિ. પ્રત્યક્ષ પર ભૂતકાલીન મનોવ્યાપારની પૂરેપૂરી અસર છે અને દૃષ્ટાના ભવિષ્ય-કાલીન હેતુઓ અને આશાઓથી પ્રત્યક્ષ ઘણીય વાગ રગાય છે. તેમાં કટ્થનાનાં તત્વો છે-ભૂતકાળનાં અને વર્તમાનનાં. તેમાં વિચારનું પણ તત્વ છે. પ્રત્યક્ષમાં, નજરે જોવામાં આવતું વસ્તુનું વિશિષ્ટત્વ છે અને વિચારનો અંશ છે, એટલું જ નહિ પણ ઉપર જણાવેલાં વિવિધ તત્વોનો સમન્વય પણ છે. વસ્તુના વિચાર- (conception)માં એ જ પ્રમાણે સામાન્યધર્મોનું જૂથ જોવામાં આવે છે, એટલું જ નહિ પણ અમુક પ્રત્યક્ષ જોયેલી વસ્તુમાં

‘આ સામાન્ય ધર્મો છે’ એ પ્રમાણે વસ્તુનો વિચાર હોય છે. માટે વસ્તુનું પ્રત્યક્ષ દર્શન અને વસ્તુનો વિચાર, આ બંનેમાં સામાન્ય અને વિશેષ ધર્મો બંનેનો સમન્વય થયેલો જોવામાં આવે છે. પ્રત્યક્ષના વિષયભૂત પદાર્થમાં અને વિચારના વિષય-ભૂત પદાર્થમાં સમગ્રપણે દેખાવાનો ગુણ પ્રતીત થાય છે. એ વાત બતાવી આપે છે કે—એવી પ્રતીતિ થવી એ જ્ઞાનપ્રક્રિયા- (intuitional function) નું લક્ષણ છે. બાહ્ય દ્રષ્ટિએ લાગે છે તે કરતાં, પ્રત્યક્ષ અને વિચારના વ્યાપારો, વાંધો ઉઠાવનાર માને છે, તેથી વધારે વિશાળ છે. તેથી ચોથા ભાગમાં ‘અનેક-માં-એક’ જે પ્રતીતિ થાય છે, તે વસ્તુનો એક નવીન જ ગુણધર્મ છે, એમ માનવું જોઈએ. માટે એકી માથે ભાવરૂપ અને અભાવરૂપ વસ્તુનું જ્ઞાન અશક્ય નથી.

આપણા અનુભવમાંથી ઘણાં દૃષ્ટાંતો મળી આવશે કે જેમાં વસ્તુમાં પરસ્પરવિરુદ્ધ ધર્મો હોય. આ કારણે તે વસ્તુ અજ્ઞેય બનતી નથી પણ ‘ઊલટું’ તેનું એક નવીન જ દર્શન આપણને થાય છે.

(૧) હિંદ સરકારનું ઉદાહરણ લઈએ. હિંદુસ્તાનમાં તે લડે છે પણ ખીજાં સ્થળોએ લડતું નથી. પૂર્વપાકિસ્તાને, હિંદ સરકારની માલિકીની ઘણી જગાઓ પર આક્રમણ કરીને જમીન પચાવી પાડી છે, એ વાત પૂરવાર થયેલી છે. હવે આ આક્રાંત સ્થળો માટે હિંદ સરકાર પાકિસ્તાન માથે યુદ્ધ કરતું નથી, પરંતુ તેની સાથે વાટાઘાટ કરવાનું પસંદ કરે છે. તેથી ‘ઊલટું’ હિંદુસ્તાનની બાબતમાં, હિંદ સરકારે યુદ્ધનો માર્ગ લીધો. સ્વા-દાદની રીતે ઘટાવીએ, તો અમુક ક્ષેત્રની અપેક્ષાએ હિંદ સરકાર લડે છે અને હિંદ સરકાર ચરક્ષેત્રની અપેક્ષાએ લડતું નથી. પણ

આના ઉપરથી કોઈ એમ ન કહી શકે કે હિંદ સરકારનું વલણ અણેય છે. ઉલટું આવાં પરસ્પર વિરુદ્ધ લાગતાં વલણોથી હિંદ સરકારની સાચી મનોવૃત્તિ એક ખરા હિંસાવિરોધી રાજ્ય તરીકેની જણાઈ આવે છે. ક્ષેત્ર (બ્યૂડની અપેક્ષાએ) પરત્વે યુદ્ધ અનિવાર્ય જ હોય તો લડી લેવું, નહિતર ન લડવું, એવી હિંદ સરકારની મનોવૃત્તિ જણાઈ આવે છે.

(૨) પહેલાં ક્ષેત્ર પરત્વે વિચાર કર્યો. હવે ભાવ પરત્વે વિચાર કરાય છે. ધાર્મિક પ્રશ્નો પરત્વે હિંદ સરકારનું વલણ તપાસીએ. હિંદુઓની તેમજ મુસલમાનોની ધર્માધિ પ્રવૃત્તિઓને તે દાખી દે છે, તેથી ઉલટું હિંદ સરકાર પ્રજાના તમામ વર્ગોનું ધાર્મિક સ્વાતંત્ર્ય સુરક્ષિત રાખે છે. હવે આપણને જણાઈ આવશે કે, અમુક જાખતોમાં ધર્મને નામે કરાયેલી પ્રવૃત્તિઓને નામજુર રાખવાનું વલણ હિંદ સરકાર ધરાવે છે, ત્યારે પ્રજાની ધાર્મિક લાગણીઓને માન આપવાનું વલણ પણ, અમુક અંશે તે ધરાવે છે. તેમ છતાં હિંદ સરકારનું વલણ અણેય અથવા ન કળી શકાય તેવું છે, એમ કોઈ કહી શકશે નહિ. ઉલટું આના ઉપરથી હિંદુસ્તાન દેશનું રાજ્ય એક ખીન-મજબૂત રાજ્ય છે, એમ આપણે સમજીએ છીએ.

(૩) હવે કાળની અપેક્ષાએ વિચારીએ. હિંદુસ્તાનના દેશી રાજાઓની પ્રવૃત્તિઓનો વિચાર કરીએ. જે કાળે અંગ્રેજો હિંદ પર રાજ્ય સ્થાપતા હતા, ત્યારે અંગ્રેજો સાથે થયેલી સંધિઓ અનુસાર પોતાના હક્કો જાળવી રાખવાનો આગ્રહ દેશી રાજાઓએ કર્યો અને તેમનાં રાજ્યો સ્વતંત્ર છે, એમ તેમણે જાહેર કર્યું. પરંતુ ભારત જ્યારે આઝાદ બન્યું, ત્યારે હિંદ સરકારમાં પોતાનાં રાજ્યોને વિલીન કરી દેવાનું તેમણે

કબૂલ કર્યું. અનેકાંતવાદની દૃષ્ટિએ, એક કાળની અપેક્ષાએ દેશી રાજાઓ હિંદ સરકારથી અલગ રહ્યા અને બીજા કાળની અપેક્ષાએ તેઓ અલગ ન રહ્યા. અહિં આપણને ચોથા ભંગનું ઉદાહરણ મળી આવે છે. દેશી રાજાઓના મનની દ્વિધાવૃત્તિ (પરસ્પર વિરુદ્ધ લક્ષણવાળી મનોવૃત્તિ) ઉપરથી કોઈ એમ ન કહી શકે કે દેશી રાજાઓનું માનન, અજ્ઞેય અથવા ન કળી રાજ્ય તેવું છે. તેથી ઉલટું, સમય પ્રમાણે વર્તવાને દેશી રાજાઓ અપૂર્ણ સ્વતંત્ર છે, એમ તેમના વલણને ચોથો ભંગ લાગુ પાડીએ, તો સ્પષ્ટ થાય છે.

(૪) દ્રવ્યની અપેક્ષાએ ઉદાહરણ લઈએ.

છેલ્લે, કાશ્મીરની બાબતમાં હિંદસરકારે ધારણ કરેલી નીતિ પરત્વે વિચાર કરીએ. હિંદ સરકારે પાકિસ્તાન મામે કાશ્મીરમાં મોટું લશ્કરી બળ ઉતાર્યું. આમ છતાં, તેણે કાશ્મીરનું રાજ્ય કોણ અલાવે તે વાત કાશ્મીરીઓના હાથમાં જ સોંપી દીધી છે. પાકિસ્તાનની દૃષ્ટિએ કાશ્મીર વિષયક હિંદ સરકારનું વલણ (દ્રવ્ય) લડાયક છે, પણ કાશ્મીરના લોકોની દૃષ્ટિએ લડાયક નથી. આ બે વાત ભેગી કરીએ તો હિંદ સરકારના વલણમાં લાવરૂપ (લડાયક) અને અલાવરૂપ (બીનલડાયક) ગુણધર્મો બેવામાં આવે છે. પરંતુ તેના પરથી તે વલણ અજ્ઞેય છે અથવા અસ્પષ્ટ છે એમ આપણે સમજતા નથી, પરંતુ હિંદ સરકારનું માનન પ્રધાનપણે લોકતંત્રાત્મક (democratic) છે, એટલે કે બકારના લોકોની દબલગીરી પ્રેરણના આત્મનિર્ણયને હેરાન ન કરે, તેની કાળજી કરવાનું અને બને તો આત્મનિર્ણયને મદદ કરનારું છે.

વાંચનારને કહેવાની લાગ્યે જ જરૂર છે કે રાજકારણને

લગતાં દૃષ્ટાંતો જે અપાયાં છે તે સ્યાદ્વાદથી સંપૂર્ણ સત્ય રીતે સ્થાપિત થયેલાં છે એમ મનનનુ નહિ. જગતના સાચા બનાવો હોય, કે કાલ્પનિક હોય, તેમાં સ્યાદ્વાદનો ઉપયોગ કેવી રીતે થઈ શકે, તે બતાવવા પૂરતો જ આ પ્રયત્ન છે.

• (૩) •

આ પ્રકરણના પહેલા ભાગમાં આપણે જોયું છે કે એક જ વસ્તુને ભાવરૂપ અને અભાવરૂપ-અસંખ્ય જુદી જુદી અપેક્ષાએ-ગુણધર્મો દોઢ શકે છે અને વાસ્તવિક હકીકતમાં આવા ગુણધર્મો છે જ. પ્રકરણના બીજા ભાગમાં આપણે જોયું છે કે વસ્તુમાં એકી સાથે ભાવરૂપ અને અભાવરૂપ ગુણધર્મો હોવાના કારણે વસ્તુ અજ્ઞેય બનતી નથી. ઉદાહરણ, તેથી વસ્તુનું એક નવું સ્વરૂપ જોવાનું અને જાણવાનું-આપણને મળે છે. વસ્તુમાં ભાવરૂપ અને અભાવરૂપ ધર્મોનું સહભાવિપણું (compresence) તદ્દન સમશ્ચ શક્ય તેવું છે, પરંતુ આનો અર્થ એમ થતો નથી કે વસ્તુમાં રહેલા પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મોને શબ્દદ્વારા વ્યક્ત કરવાનું વાણીને સાધન છે. ચોથો ભાગ જણાવે કે એક અપેક્ષાએ વસ્તુનું અસ્તિત્વ છે અને તેમાં ભાવરૂપ ગુણધર્મો છે તથા બીજી અપેક્ષાએ તેનું અસ્તિત્વ નથી અને તેમાં અભાવરૂપ ગુણધર્મો-છે, અને તદ્દપગંત એકી સાથે તે વસ્તુને આપણે અસ્તિરૂપ અને નાસ્તિરૂપ જાણી શકીએ છીએ. શબ્દમાં, વસ્તુનું એકાંગી દર્શન કરાવવાની જ શક્તિ છે. શબ્દ તો એમ કહી શકે કે અમુક વસ્તુ છે, અથવા નથી. અનેક શબ્દોવાળાં મિશ્ર વાક્યોવાળી ભાષાથી વસ્તુના અસ્તિત્વ અથવા અભાવનો નિર્દેશ થાય છે. શબ્દથી વસ્તુનો એકાદ સાદો ગુણધર્મ બતાવી શકાય, પરંતુ પરસ્પર વિરુદ્ધ ગુણધર્મોને વ્યક્ત કરવાની

સગવડ શબ્દમાં નથી. માટે ચોથા ભંગનો આશય (જ્ઞાનપ્રક્રિયા-થી) તુરત સમજી શકીએ છીએ, પણ -સાદી સરલ ભાષામાં વ્યક્ત કરી શકાતો નથી. બધા જ શબ્દો વિચારને વ્યક્ત કરવાનાં સાધનો છે, પણ બધા જ વિચારો શબ્દ-દ્વારા વ્યક્ત કરી શકાતા નથી.

માટે ચોથા ભંગથી નિર્દિષ્ટ વસ્તુદર્શન અવકૃતવ્ય છે. આ ભંગમાં પણ સ્વાત્ અવ્યયનો પ્રયોગ થયેલો છે, તે ખ્યાલ બહાર જવું જોઈએ નહિ. આ અવ્યયનો પ્રયોગ એમ બતાવે છે કે કાળ, ક્ષેત્ર, દ્રવ્ય અને સ્વભાવની અપેક્ષાઓથી વસ્તુ એકી સાંથે અસ્તિત્વ અને નાસ્તિત્વ પ્રતીત થાય છે અને તેથી અવકૃતવ્ય બને છે. પણ આ કારણથી વસ્તુ સર્વથા અવકૃતવ્ય બની જતી નથી. પહેલા, બીજા અને ત્રીજા ભંગમાં આપણે જોયું કે જ્યારે આપણે કાળ, ક્ષેત્ર, દ્રવ્ય અને સ્વભાવની અપેક્ષાઓ બદલી નાંખી, ત્યારે વસ્તુને વાણીદ્વારા વકૃતવ્ય કરી શકાતી હતી.

આમ છતાં ચોથા ભંગ પ્રમાણે વસ્તુના દર્શનમાં એક વિશિષ્ટ તત્ત્વ જોવામાં આવે છે, જો કે આ વિશિષ્ટ તત્ત્વને શબ્દથી વ્યક્ત કરી શકાય તેમ નથી. અહિં આપણે એ સમજવાનું છે કે ‘અવકૃતવ્ય’ શબ્દ એ વિશિષ્ટ તત્ત્વનો વાચક નથી. કારણ કે જો એમ હોત તો તે તત્ત્વને આપણે અવકૃતવ્ય કહ્યું ન હોત. ચોથા ભંગમાં વપરાયેલ અવકૃતવ્ય શબ્દ જરા પણ ભાવવાચક નથી. એ શબ્દ વાપરીને આપણે એકરાર કરીએ છીએ કે ચોથા ભંગમાં કરાયેલું વસ્તુનું વિધાન વાણી-થી અવર્ણનીય છે. જો કે -આપણે ચોથા ભંગના ચાર ઉદાહરણો ઉપર આપ્યા છે, પરંતુ તે ઉદાહરણોમાં

વસ્તુઓના ગુણધર્મો આપ્યા છે, તે એકી સાથે લાવરૂપ અને અલાવરૂપ ગુણધર્મો વસ્તુને લગાડવાથી જે નવીન ખ્યાલ ઉત્પન્ન થાય તેનાં આભેદુષ્ણ પ્રતીકો નથી. ચોથા દૃષ્ટાંતમાં, દાખલા તરીકે, હિંદ સરકારનું વક્ષણ એકી સાથે લગાયક અને ખીનલગાયક આપણે વર્ણવ્યું છે અને તેમાંથી ફલિત થતા હિંદસરકારના વક્ષણને લોકતંત્રાત્મક માનસ તરીકે વર્ણવ્યું છે, પણ આ તો માત્ર વર્ણન જ થયું. ભાષામાં વ્યક્ત કરવા કોઈ એક ચોક્કસ શબ્દ તેને માટે નથી. “લોકતંત્રાત્મક” શબ્દ હિંદ-સરકારના વક્ષણ માટે ચોક્કસરીતે વાચક નથી, કારણ કે એકી સાથે લગાયક અને ખીનલગાયક મનોવૃત્તિમાંથી તે ફલિત થાય છે. એકી સાથે પરસ્પર વિરુદ્ધ ગુણધર્મોવાળી મનોવૃત્તિ (resulting nature)ને માટે યથાર્થ શબ્દ પણ ‘લોકતંત્રાત્મક’ શબ્દ નથી, કારણ કે વાસ્તવિક શબ્દવ્યવહારમાં તે અવકતવ્ય રહે છે. આ અવકતવ્યતાનું મૂળ શબ્દોમાં છે. કારણ શબ્દો વસ્તુનું એકાંગી દર્શન કરાવે છે, સમગ્ર દર્શન કરાવી શકતા નથી.

કોઈપણ વસ્તુ અવર્ણનીય છે. એવા મંતવ્યનો મીમાંસકો ખૂબ વિરોધ કરે છે. તેમના મત પ્રમાણે શબ્દગ્રહ (Nomenclature) એ અંતિમ સત્પદાર્થ છે અને બધી વસ્તુઓનું ઉપદાન કારણ છે. તેથી જગતના સઘળા પદાર્થો અને તેના ગુણધર્મો, તેમના નામોદ્ધારો વ્યક્ત થાય છે, કારણ કે તે બધાનું મૂળ સ્વરૂપ શબ્દગ્રહનું છે. શબ્દગ્રહ એ બધાનો આધાર છે અને શબ્દગ્રહ ‘અનાદિનિધન’ એટલે કે જેને આદિ તથા અંત નથી એવું છે. ચોથા ભાગના વિધાનને મીમાંસાનું આ મંતવ્ય લાગુ પાડીએ, તો આપણે કહી શકીએ કે પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મો જ્યારે વસ્તુને લગાડવામાં આવે છે, ત્યારે તેને શબ્દમાં વ્યક્ત કરી શકાતી નથી, એમ નથી. કારણ કે જે

વસ્તુનું આણું જ સ્વરૂપ હોય (કે જે જૈનમત પ્રમાણે છે જ) તો તેના આધારરૂપે કોઈ ને કોઈ શબ્દ હોય જ અને તેથી તે શબ્દદ્વારા વ્યક્ત થઈ શકે. અન્ય ભારતીય દર્શનોની પેઠે, જૈન દર્શન પણ મીમાંસકોનો શબ્દપ્રદાનવાદ માન્ય રાખતું નથી. શબ્દ, માનવપ્રયત્નથી અને ખીજાં માધનોથી ઉત્પન્ન થાય છે. શબ્દો વિકૃતિવશ છે એટલે કે તેઓ મોટા સાદે અથવા ધીમા માટે ખોટી શકાય છે. અને શબ્દ નાશવંત છે, એ તો મહુ કોઈ જાણે છે. જે શબ્દ અને વસ્તુ એકરૂપ હોત તો ‘અગ્નિ’ શબ્દના ઉચ્ચારણમાત્રથી આપણી હૃદય અળી ગઈ હોત. શબ્દમાથી વસ્તુની ઉત્પત્તિને જે મીમાંસકો માને છે તે શબ્દપ્રયોગની હદીકતથી જ સુઠી ઠરે છે, કારણ કે શબ્દનો અર્થ તો સરવાળે રૂઢિ પ્રમાણે થાય છે. શબ્દ અને વસ્તુની વચ્ચે કોઈ આવશ્યક કે અનિવાર્ય મંબંધ ન હોવાથી દરેક વસ્તુને નામ હોવું જ જોઈએ, એવું કથન અતિશયોક્તિવાળું છે. કોઈપણ વસ્તુ અમુક અપેક્ષાઓથી નિયંત્રિત બની ગઈ હોય, તો અવક્તવ્ય બને છે, જેમકે ચોથા ભંગ પ્રમાણે. આ ભંગમાં વસ્તુને એકી માથે અસ્તિરૂપ અને નાસ્તિરૂપ ગુણધર્મો લગાડવામાં આવે છે. અને આવા મહાભાવી ગુણધર્મોવાળી વસ્તુને વ્યક્ત કરવાનું કામ શબ્દની શક્તિથી પર છે.

વિશ્વની દરેક વસ્તુ (જેમાં ચોથા ભંગથી નિર્દિષ્ટ વસ્તુ આવી જાય છે) શબ્દથી વાચ્ય છે, એવો મીમાંસાનો મત જૈનોને અસ્વીકાર્ય છે. તેવી જ રીતે મીમાંસામતથી બરાબર વિરુદ્ધ બૌદ્ધોનો મત પણ જૈનોને અસ્વીકાર્ય છે. બૌદ્ધમત એમ કહે છે કે વસ્તુના સ્વરૂપને વાણી પહોંચી શકતી નથી. બૌદ્ધ મતે દરેક વસ્તુ સ્વલક્ષણ છે અને તેનામાં વિશિષ્ટ અર્થ-ક્રિયાકારિત્વ છે. વસ્તુની સ્વલક્ષણતા પ્રત્યેકમાં ભિન્ન ભિન્ન છે.

‘પ્રત્યક્ષમાં આપણે આ સ્વલક્ષણુતાને જોઈ શકીએ છીએ. વસ્તુનો આ સ્વલક્ષણુ ધર્મ વિચારમાં દેખાતો નથી, કારણ વિચાર વસ્તુની કલ્પના અથવા સ્મૃતિના આધારે થયેલો હોય છે. વિચારમાં વસ્તુના સામાન્ય ધર્મો વ્યક્ત થાય છે. સામાન્ય ધર્મો ઘણી વસ્તુઓને સમાન હોવાથી સ્વલક્ષણુ નથી એટલું જ નહિ પણ તેમાં અર્થક્રિયાકારિત્વ પણ નથી. જેમકે ‘પાણી’નો સામાન્ય વિચાર આવે તેથી તરસ ધીપે નહિ. શબ્દોનું ઘડતર વિચાર પરથી થાય છે, અને વિચાર પ્રધાનપણે સામાન્ય ધર્મોવાળો હોવાથી, જે વસ્તુઓને આપણે શબ્દથી કે વિચારથી અભિવ્યક્ત કરવા ઇચ્છતા હોઈએ છીએ, તે વસ્તુઓ તો સ્વલક્ષણુ છે અને અર્થક્રિયાકારિત્વવાળી છે, તેથી તે શબ્દથી પર છે.

હવે, આપણે જોયું છે કે પ્રત્યક્ષને વિચારથી તદ્દન વિખૂટું પાડવું, એ માનસશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ અશક્ય છે. દરેક પ્રત્યક્ષ, મનોવ્યાપારના સામાન્ય પ્રવાહો સાથે સંકળાયેલું હોય છે અને પ્રત્યેક ‘વિશેષ’ એ ‘સામાન્ય’નો પ્રકારમાત્ર છે. કોઈ એક વસ્તુના વિશિષ્ટ પ્રત્યક્ષથી પણ વિચાર રંગાઈ જાય છે અને કોઈ એક વસ્તુનો વિચાર, મૂર્તિરૂપે, એક વ્યક્તિગત અનેકો સામાન્ય (general idea)નો જ વિચાર છે. તદુપરાંત પ્રત્યક્ષની યથાર્થતા અથવા અયથાર્થતા વિચારથી જ નક્કી થાય છે. અને વધારામાં, પ્રત્યક્ષના મંવેદનો (percepts) પરથી જ વિચાર ધડાય છે. આ રીતે આપણે જોઈ શકીએ છીએ કે પ્રત્યક્ષના સુથાગે અતે વિચાર બહુ ગાઢ રીતે અંબંધિત છે અને વસ્તુના જ્ઞાન માટે એ જાન્યે સરખી રીતે આવશ્યક અને અનિવાર્ય છે. આંતરસંવેદનો (concepts) કે જેના આધારે ગ્રહોની રચના થાય છે, તે વસ્તુના પ્રત્યક્ષની સાથે અસંબંધિત નથી, એટલે કે તેની સાથે આસ કરીને

મંજાંધિત છે, માટે શબ્દોને બાહ્ય પદાર્થો માથે મુદ્દલ સંબંધ
 નથી, એમ કહેવું એ એક એકાંનિક મંતવ્ય છે. શબ્દનો અર્થ
 કે આશય રૂઢિ પર આવલો છે, એ હકીકત બતાવી આપે છે
 કે રૂઢિ પણ કેવળ અકસ્માત ઉભી થયેલી અથવા સ્વચ્છંદપણે
 વર્તતી હોય એવી નથી. પરંતુ કેટલાંક માયાં અને મળળ
 કારણોથી રૂઢિ સ્થાપિત થયેલી છે, એમ સ્પષ્ટ પ્રતીત થાય છે.
 માટે વસ્તુનું શબ્દથી સ્વરૂપવર્ણન થઈ શકે છે. દ્રક્ત ચોથા
 ભંગમાં વસ્તુનું સ્વરૂપ જ એવું છે કે તેને શબ્દો વર્ણવી
 શકતા નથી, એટલે કે તે અવકલ્પ્ય છે અથવા ખીજી રીતે
 કહીએ તો શબ્દોનો સ્વભાવ (મર્યાદા અથવા અશક્તિ) જ
 અવકલ્પ્યતાને માટે જવાબદાર છે.

પ્રકરણ ૬

પાંચમો ભંગ

મમભંગ નયમાં પાંચમો ભંગ આ પ્રમાણે છે:

સ્યાદસ્ત્યેવ સ્યાદવક્તવ્ય एव घटः । (સ્યાદ-અસ્તિ एव
સ્યાદ-અવક્તવ્ય-एव-घटः-)

એટલે કે એક દષ્ટિથી જોઈએ તો ઘડાનું અસ્તિત્વ છે જ અને તદુપરાંત એ અવક્તવ્ય છે. સ્પષ્ટ રીતે, ઘડા વિષે કરાયેલ આ પાંચમો વાક્યપ્રયોગ તે સ્યાદવાદના પ્રથમ અને ચોથા ભંગોને ભંગ કરવાથી ઉભો થાય છે. આપણા ઉદાહરણમાં જે કેસ છે, તેને માટે પણ આવી જ રીતે કહી શકાય. આ પાંચમો વાક્યપ્રયોગ, દેખીતી રીતે બાણે બહુ વાક્યોના મિશ્રણથી ઊત્પન્ન થયેલો (Complex) લાગે છે, પણ ખરી રીતે એમાં એક જ વિધાન છે. અર્થાત્ આ પાંચમા વાક્યપ્રયોગથી જેનું આપણને જ્ઞાન થાય છે, તે વસ્તુનું સ્વરૂપ સાદું, સરળ, બાણે કે એક તત્વનું બનેલું હોય, તેવું લાગે છે. પણ તેનું પૃથક્કરણ કરીએ તો તે અનેક તત્વોવાળું વિવિધતાભર્યું જણાયે. ઘડો અથવા આપણા ઉદાહરણવાળી

સંબંધિત છે, માટે શબ્દોને બાહ્ય પદાર્થો સાથે મુદ્દલ સંબંધ નથી, એમ કહેવું એ એક એકાંતિક મંતવ્ય છે. શબ્દનો અર્થ કે આશય રૂઢિ પર અવલંબે છે, એ હકીકત બતાવી આપે છે કે રૂઢિ પણ કેવળ અકસ્માત ઉભી થયેલી અથવા સ્વચ્છંદપણે વર્તતી હોય એવી નથી. પરંતુ કેટલાંક સાચાં અને સખળ કારણોથી રૂઢિ સ્થાપિત થયેલી છે, એમ સ્પષ્ટ પ્રતીત થાય છે. માટે વસ્તુનું શબ્દથી સ્વરૂપવર્ણન થઈ શકે છે. ફક્ત ચોથા ભંગમાં વસ્તુનું સ્વરૂપ જ એવું છે કે તેને શબ્દો વર્ણવી શકતા નથી, એટલે કે તે અવકલ્પ્ય છે અથવા બીજી રીતે કહીએ તો શબ્દોનો સ્વભાવ (મર્યાદા અથવા અશક્તિ) જ અવકલ્પ્યતાને માટે જવાબદાર છે.



પ્રકરણ ૬

પાંચમેા ભંગ

સમભંગ નયમાં પાંચમેા ભંગ આ પ્રમાણે છે:

સ્વાદસ્ત્યેવ સ્વાદવક્તવ્ય एव घटः । (સ્વાદ-અસ્તિ एव
સ્વાત્-અવક્તવ્ય-एव-घटः-)

એટલે કે એક દૃષ્ટિથી જોઈએ તો ઘડાનું અસ્તિત્વ છે જ અને તદુપરાંત એ અવક્તવ્ય છે. સ્પષ્ટ રીતે, ઘડા વિષે કરાયેલ આ પાંચમેા વાક્યપ્રયોગ તે સ્વાદવાદના પ્રથમ અને ચોથા ભગોને ભેગા કરવાથી ઉભો થાય છે. આપણા ઉદાહરણમાં જે કેરી છે, તેને માટે પણ આવી જ રીતે કહી શકાય. આ પાંચમેા વાક્યપ્રયોગ, દેખીતી રીતે બાણે બહુ વાક્યોના મિશ્રણથી જિત્પન્ન ધયેલો (Complex) લાગે છે, પણ ખરી રીતે એમાં એક જ વિધાન છે. અર્થાત્ આ પાંચમા વાક્યપ્રયોગથી જેનું આપણને જ્ઞાન થાય છે, તે વસ્તુનું સ્વરૂપ સાદું, સરળ, બાણે કે એક તત્વનું બનેલું હોય, તેવું લાગે છે. પણ તેનું પૃથક્કરણ કરીએ તો તે અનેક તત્વોવાળું વિવિધતાભર્યું જણાયે. ઘડો અથવા આપણા ઉદાહરણવાળી

કેરી, ગમે તે વસ્તુ હોય, તેને આ પાંચમા ભંગ વડે જોવાનો પ્રયત્ન કરીશું, તો તેનું સ્વરૂપ સ્પષ્ટ છતાં નવીન જણાશે અને ખીન્ન ભંગો અથવા વાક્યપ્રયોગોદ્વારા તેનાં જે જે ભિન્ન સ્વરૂપો વાસ્તવિક પ્રતીત થશે, તેના જેટલું જ વાસ્તવિક આ સ્વરૂપ છે. 'જ્ઞ' શબ્દથી નિશ્ચયાત્મક જ્ઞાનનું સૂચન થાય છે અને 'સ્યાન્' શબ્દથી કાલ, પર્યાય વગેરે જ્ઞાનની નિર્ણાયક શરતોનું સૂચન થાય છે. આ ભંગમાદિના પ્રથમ ભાગમાં વસ્તુનું ભાવરૂપ (Positive) જ્ઞાન થાય છે. અવકૃત્ય શબ્દથી જ્યારે ભાવરૂપ અને અભાવરૂપ ગુણધર્મો એકી માથે એક વસ્તુમાં છે, એમ કહેવું હોય અને તેમ કહેવાથી વસ્તુમાં એક પ્રકારનું વર્ણવી ન શકાય તેવું તત્વ દર્શાવ થાય છે, તો તે બતાવવા અવકૃત્ય શબ્દ વાપરવો પડે છે. એક ભંગ તરીકે જોઈએ, તો પાંચમો ભંગ વસ્તુનું અમત્ર જ્ઞાન આપે છે, મત્ર તેનું પૃથક્કરણ કરીએ તો તેમાં બે વિધાનો કરાયેલા માત્રમ પડશે. - (૧) વસ્તુ છે. (૨) વસ્તુ છે, અને વસ્તુ નથી. આ રીતે રજુઆત કરવામાં કોઈ હકીકતની પુનઃકિત થતી નથી. આમાં જે (૧) વાળું વાક્ય છે તેમાં વસ્તુના અસ્તિત્વની હકીકત છે અને (૨) વાળા વાક્યના પ્રથમ ભાગમાં બે કે ફરીથી અસ્તિત્વની જ વાત આવે છે, પરંતુ તેની માથેમાથ અભાવ પણ જોડાયેલા હોવાથી, અને એકમેક માથે એટલા બધા સ્થાને થઈ જાય છે કે જુદા પાડવાં મુશ્કેલ બને છે. અને બન્નેનાં મિશ્રણથી એક નવો ગુણધર્મ ઉત્પન્ન થાય છે કે જેનો સ્વભાવ વાણીમાં ઉતારી શકાય તમ નથી, માટે જ અવકૃત્ય છે. હવે આ ઉપરથી જોઈ શકાશે કે પુનઃકિતનો દોષ આમાં નથી કારણ કે અવકૃત્ય શબ્દથી અસ્તિત્વ અને અભાવ ભેગા મળી જઈને, જાણે કે કોઈ અવર્ણનીય ગુણધર્મ બની જાય છે.

આ પાંચમા ભાગમાં, આપણા મનમાંથી ઉપજતી કાઠેલ ગુણધર્મોનું ક્ષેત્રજ્ઞાત્મલક્ષી પ્રથકરણ અથવા એકીકરણ નથી, પરંતુ કોઈ એક-સત્યદર્શની વાસ્તવિક સ્થિતિ પરત્વેનો તેમાં નિર્દેશ છે. કોઈ એવો સવાલ પૂછી શકે છે કે આ ભાગમાં અસ્તિત્વ અને અભાવ એવા બે ગુણધર્મો બતાવ્યા અને હૃદયપરાંત અવકૂતવ્યતા છતાંવીંતો આનાથી કાંઈ વધારે કહેવાનું રહે-છે ? ઘડાનું અસ્તિત્વ છે, (ઘડો છે), આ ઉપરથી ઘડાને, માટે અનુકરણિયાર નક્કી થયો. ઘડો છે અને નક્કી, આના ઉપરથી ઘડાને, માટે એક પ્રીતિ ખાલ નક્કી થયો. હવે આ બે જ્યાંલો, ઉપરાંત જાનને લેગા, કરવાથી ઘડાને માટે નવીન જ જ્યાલ તેમાંથી આપણને મળે છે ખરો ? હા, કારણકે જાને પ્રકારના ગુણધર્મોના સંયોગથી ઘડાનું અસ્તિત્વ હોવા ઉપરાંત અવકૂતવ્ય પણ છે, એવું નવું જ્ઞાન થાય છે.

(૧) અગાઉના પ્રકરણમાં જે ઉદાહરણ આપ્યું છે, તે ફરીથી લઈએ. ક્ષેત્રની અપેક્ષાએ હિંદ સરકાર કોઈ સ્થળે યુદ્ધ કરે છે, જેમકે દક્ષિણ કૈદરાખાદમાં, ખીલ્ત સ્થળોએ, હિંદ સરકાર યુદ્ધ કરતી નથી. ચોથા ભાગ પ્રમાણે 'હિંદ સરકારનું વલણ (સ્વ-ભાવ) અવકૂતવ્ય છે, જો કે તે અવકૂતવ્ય છે, છતાં તે અહિંસક છે એમ, દર્શાવવાનું એમ પસંદ કર્યું છે. ત્યારે એક વિધાન એમ થયું કે 'હિંદ સરકાર અહિંસક છે' અને પાંચમા ભાગ પ્રમાણે, 'હિંદ સરકાર કૈદરાખાદમાં યુદ્ધ કરે છે' એ બીજું વિધાન થયું. હવે આ જાને વિધાનોના સંયોગથી, જે આ પાંચમો ભાગ ઉત્પન્ન થાય છે, તે આમ છે "એક અહિંસક રાજ્ય યુદ્ધ કરે છે"-અથવા 'એક યુદ્ધ કરતું' રાજ્ય

અહિંસક છે' આ વિધાનમાં કંઈક નવીનતા છે જ, તેમાં “એક રાજ્ય યુદ્ધ કરે છે” અથવા “એક અહિંસક રાજ્ય” આ ઉભય કરતાં કંઈક નવું તત્ત્વ વધારે ઉમેરાયું છે, તે સ્પષ્ટ છે. પાંચમા ભંગથી આ એક નવીન રીતે સમગ્ર ખ્યાલ ઉત્પન્ન થાય છે, કે હૈદરાબાદમાં યુદ્ધ ચલાવનાર હિંદ સરકારને વાસ્તવિક હાનિ પહોંચી છે, તેથી જ તે યુદ્ધમાં પ્રવૃત્ત થયું છે.

(૨) ગત પ્રકરણમાંના એક બીજા ઉદાહરણમાં પાંચમા ભંગનો પ્રયોગ કરીએ, તો બે વાક્યો ઉત્પન્ન થાય છે. (૧) ધર્મના નામે કરાયેલાં કેટલાંક કૃત્યોને હિંદ સરકાર દાખી દે છે, (૨) આવા કૃત્યોને હિંદસરકાર દાખી દે છે અને નથી દાખી દેતી-હિંદ સરકારના વલણમાં અવક્તવ્યતા છે. આ બે વાક્યોનો સંયોગ કરીએ તો પાંચમા ભંગ થાય છે અને તેથી હિંદ સરકારનો સ્વ-ભાવ નિદિષ્ટ થાય છે. આ સ્વભાવનો નિર્દેશ, ઉપરના (૧)વાળા વાક્યમાં નથી તેમ (૨)વાળા વાક્યમાં નથી અને બન્નેને સાથે મૂકવાથી પણ દેખાતો નથી. હિંદ સરકારના વલણ(સ્વ-ભાવ)ની અવક્તવ્યતાનો ખુલાસો એમ છે કે તે એક બીનમઝહબી રાજ્ય છે. આ વાત પાંચમા ભંગથી સ્પષ્ટ થાય છે કે ધર્મના નામે કરાયેલા કેટલાંક કૃત્યોને બીનમઝહબી રાજ્ય તરીકે હિંદ સરકાર દાખી દે છે. આ જાતનો ખ્યાલ ‘એક બીનમઝહબી રાજ્ય’ અથવા ‘પોતાની પ્રજાની ધાર્મિક કૃત્યોને દાખી દેનાર રાજ્ય’ આ બે હકીકત ઉપરથી અથવા આ બે હકીકતોને સાથે મૂકવાથી પણ નિદિષ્ટ થતો નથી. પાંચમા ભંગમાં એક નવીન નિર્દેશ છે, તે એ છે કે હિંદસરકાર પ્રજામાં પરસ્પર વિરોધ વગર પ્રજાના ‘વર્ગો’ની પ્રગતિ સધાય એ જોવા પ્રમાણિકપણે બહુ જ આતુર છે.

(૩) ગત પ્રકરણના ત્રીજા ઉદાહરણમાં હિંદના દેશી રાજ

ઓની જુદીજુદી પ્રવૃત્તિઓના જુદાજુદા સમય(કાળ) પરત્વે એક પ્રકારની અવક્તવ્યતા જિભી થાય છે, એ આપણે જોયું છે. એક કાળે, દેશી રાજ્યો હિંદસંઘથી અલગ રહ્યા હતા, પરંતુ ખીજા સમયે અલગ ન રહ્યા, ન રહી શક્યા. આ ઉપરથી તેમના વલણમાં અને કૃત્યોમાં એક જાતનો સ્વગત વિરોધ દેખાતો, તે અવક્તવ્ય હતો; જેથી તેનો ખુલાસો અમે એમ કર્યો હતો કે દેશી રાજ્યો સ્વાતંત્ર્યપ્રિય હતા. ચોથા વિધાનથી સ્થાપિત કરેલા આ વિધાનની માથે પ્રથમ ભંગને જોડીયે તો આપણને પાંચમો ભાગ પ્રાપ્ત થાય છે. તે આ પ્રમાણે:—(૧) દેશી રાજ્યોને સ્વતંત્રતા પ્રિય હતી, (૨) એક કાળે દેશી રાજ્યો હિંદસરકારથી અલગ રહ્યા હતા. આ બે હકીકતોનો સંયોગ કરીએ તો એક નવું જ વિધાન ઉત્પન્ન થાય છે, જે ઉપરની હકીકતો પૃથક્ લેવાથી અથવા સાથે લેવાથી પણ ઉત્પન્ન થતું નથી. દેશી રાજ્યોના સંબંધમાં પાંચમા ભંગનો પ્રયોગ, દેશી રાજ્યોના સ્વલંબના એક નવીન જ તત્વને બતાવે છે. આ નવીન તત્વ એ છે કે દેશી રાજ્યોની પરંપરાથી (Traditional isolation) ચાલી આવેલી અલગ રહેવાની નીતિ, પોતાના સ્વાતંત્ર્યનું સંપૂર્ણ રક્ષણ કરશે એવી જે તેમની માન્યતા છે, તે નીતિને વળગી રહેવાની પૃત્તિ એ તે નવીન તત્વ છે.

(૪) ગત પ્રકરણના ચોથા ઉદાહરણમાં આપણે જોયું છે કે કાશ્મીર પરત્વે હિંદ સરકારનું વલણ અમુક અંશે લડાયક અને અમુક અંશે ખીન-લડાયક એટલે કે સમાધાનીવાળું છે. ચોથા ભાગમાં હિંદ સરકારનાં બે પરસ્પર વિરૂદ્ધ વલણોનો આપણે વિચાર કર્યો. આ ઉપરથી હિંદ સરકારના દષ્ટિકોણની અવક્તવ્યતા આપણે સ્થાપિત કરી. આ ઉપરથી અમે એવો

અર્થ કાઢ્યો કે હિંદ સરકાર, પ્રધાનપણે, એક લોકતંત્રાત્મક (Democratic state) રાજ્ય છે. હવે પાંચમા ભાગ પ્રમાણે આપણે આ પ્રમાણે કહી શકીએ. (૧) હિંદુસ્થાન અમુક અંશે લડાયક વૃત્તિ ધરાવે છે, (૨) હિંદુસ્થાન એક લોકતંત્રાત્મક રાજ્ય છે. હવે આ બે વિધાનોના સંયુક્ત અર્થમાંથી એક નવીન અર્થ ઉપજે છે, તે એ છે કે; હિંદ સરકાર સ્વયં-ગૃહીત ઉદાત્ત આદર્શોને વ્યવહારમાં ઉતારે છે અને તે પ્રમાણે તેની બધી પ્રવૃત્તિઓ અને કૃત્યો થાય છે. આ એક નવીન જ દષ્ટિ છે. ચોથા ભાગના પ્રથમ ભાગમાંથી તે ફલિત નથી થતી, તેમજ તે ભાગના બીજા ભાગમાંથી પણ તે ફલિત થતી નથી અને બન્ને ભાગનાં વાક્યોને માત્ર સાથે મૂકવાથી બધું તે ફલિત થતી નથી.



પ્રકરણ ૭

છઠ્ઠો લગ

આ લગ આ પ્રમાણે છે -

સ્યાન્નાસ્ત્યેવ સ્યાદવકતવ્ય ષવ ઘટ ।

(સ્યાન્+ન+અસ્તિ+અવ સ્યાન્+અવકતવ્ય-અવ-ઘટ ।)

અર્થાત્ અમુક અપેક્ષાએ ઘડાનું અસ્તિત્વ નથી જ અને અમુક અપેક્ષાએ તે અવકતવ્ય છે

ઉપર પ્રમાણે સમલગમાહેના છઠ્ઠા લગને વાક્ય પ્રયોગ કરાય છે, તે પાંચમા લગથી ઉત્પન્ન છે આ લગમા પ્રથમ તો અભાવરૂપ ગુણધર્મના વસ્તુમા નિર્દેશ કરાય છે અને પછી ભાવરૂપ અને અભાવરૂપ ધર્મોના એકી માથે વસ્તુમા નિર્દેશ કરવાથી એક પ્રકારની અવસ્તવ્યતા ઊભી થાય છે. બીજો લગ અને ચોથો લગ ભેગા કરવાથી છઠ્ઠો લગ બને છે આ લગથી વસ્તુનું એક નવીન દર્શન આપણને જોવા મળે છે હવે આપણે અગાઉનું કેરીનું દષ્ટાંત લઈએ આખાનું પૃથ્થ અમુક અયોગોમા કળને ઉપભવતુ નથી અને કલોત્પાદ કરવાની બાબતમા અમુક અંશે આખાની અવસ્તવ્યતા છે, એમ

જો તમે કહો તો ખરેખર તમારું કથન કોઈ નવીન સત્ય બતાવે છે કે જે નવીન સત્ય, ખીજા ભંગમાંથી જણાતું નહોતું તેમજ ચોથા ભંગમાંથી પણ દેખાતું નથી. ઘડ શબ્દના પ્રયોગથી, આ કથનમાં કશી પણ શંકા નથી એમ બતાવાય છે. જો કે છઠ્ઠા ભંગથી નિર્દિષ્ટ હકીકત જરા નવીન દેખાય છે ખરી. ખીજા બધા ભંગોમાં જેમ આપણને વસ્તુના ગુણધર્મોના અમુક અપેક્ષાએ બોધ થાય છે, તે પ્રમાણે અહિં પણ એમ જ છે. તેમ છતાં, તે ભાતના બોધની વાસ્તવિકતા છે જ. જેમ ખીજા ભંગોમાં સ્યાત્ આપણે વાક્યને લગાડીએ છીએ તેમ અહિં પણ આપણે લગાડીએ છીએ. આ સ્યાત્થી કાળ, ક્ષેત્ર, દ્રવ્ય અને સ્વભાવની અપેક્ષાઓ દર્શાવાય છે, જે અપેક્ષાઓને ધ્યાનમાં રાખીને છઠ્ઠો ભંગ કરાય છે. :

ગત પ્રકરણમાં પાંચમા ભંગ પરત્વે જે કંઈ આપણે કહ્યું છે, તે બરાબર છઠ્ઠા ભંગને પણ લાગુ પાડી શકાય તેમ છે. છઠ્ઠા ભંગના પૂર્વાર્દ્ધમાં અભાવરૂપ ગુણધર્મોના નિર્દેશ અને ઉત્તરાર્દ્ધમાં ભાવ અને અભાવ જો કે બન્ને સાથે છે છતાં આ ભંગમાં પુનરુક્તિ દોષ નથી, કારણ કે ઉત્તરાર્દ્ધમાં ભાવ અને અભાવ મિથ્ર બની જઈને એક નવીન જ ગુણધર્મને ઉપજાવે છે.

જેમ ખીજા ભંગોનાં વિધાનો એ કેવળ આપણા મનની માન્યતા (subjective judgment) નથી, તે પ્રમાણે આ ભંગનું પણ સમજવું. છઠ્ઠા ભંગમાં વાસ્તવિક સત્ય (objective category) રહેલું છે. તેમાં કોઈ એક વસ્તુ અને તેનાં કોઈ એક સત્ય ગુણધર્મ વચ્ચે રહેલા 'સંબંધનો નિર્દેશ' છે. જેનું તત્ત્વવિચારકોનું એવું માનવું છે કે બાહ્ય પદાર્થોનાં આ

વાસ્તવિક સંબંધનું પ્રતિબિંબ આપણા ચિત્તમાં પડે છે. હવે આપણા ચિત્તને આ પ્રતિબિંબ કાંઈક નવીન જ જણાય છે અને આપણે એવા અનુમાન પર આવીએ છીએ કે બાહ્ય જગતમાંના પદાર્થોના સંબંધોમાં પણ આ નવીનતા હતી, તેને લઈને જ આપણને એ પ્રમાણે બોધ થયો હતો. એટલા માટે પાંચમા પ્રકરણનાં ઉદાહરણોની ચર્ચા કરીને જ આ પ્રકરણને આપણે સમાપ્ત કરીશું.

(૧) પહેલું ઉદાહરણ લઈએ. આમા આપણે જોયું કે, અમુક ક્ષેત્ર (સ્થળ) જેમકે હૈદરાબાદ, ત્યાં હિંદ સરકારે લડાઈ કરી પણ ખીજાં ક્ષેત્ર અથવા, સ્થળ, કે જેના પર પાકિસ્તાને આક્રમણ કર્યું હતું, તેવાં સ્થળોએ હિંદસરકારે લડાઈ કરી નહિ પણ આક્રમણકારક રાજ્યની સાથે સમાધાનીના પ્રયત્નો કરવાનું પસંદ કર્યું. આ ઉપરથી હિંદ સરકારનું વલણ (ચોથા ભંગ પ્રમાણે) અવક્તાવ્ય છે, એમ જણાઈ આવે છે. જ્યારે બે પરસ્પર વિરુદ્ધ કાર્યોના માગો માણસને ઉપસ્થિત થાય છે, ત્યારે તેની મનોવૃત્તિ અવર્ણનીય જેવી થઈ જાય છે. તેવી જ રીતે પાકિસ્તાન તરફનું હિંદ સરકારનું વલણ અવક્તાવ્ય બની ગયું છતાં આપણે તો તે વલણને ‘અહિંસક’ રાખી જોઈએ છીએ. ઉપર જણાવેલ હિંદ સરકારનાં પાકિસ્તાન અને હૈદરાબાદ તરફ બે જુદાં જુદાં વલણ છે, તેનાથી જુદું જ આ નવીન વલણ કહેવાય અને તેને આપણે અહિંસક ગણાવ્યું છે, આ વલણ એક નવીન જ દૃષ્ટિકોણ છે. એટલા માટે, છઠ્ઠા ભંગ પ્રમાણે જ્યારે આપણે કહીએ છીએ કે કેટલાંક સ્થળોએ હિંદ સરકાર યુદ્ધવિમુખ છે અને અમુક અંશે અહિંસક છે, ત્યારે હિંદ સરકારના વલણ(સ્વ-ભાવ)માં એક નવું તત્ત્વ ઉમેરાય છે. હિંદ-સરકારે જે ‘આશ્ચર્યકારક ધીરજ’, દાખવી છે, તે ખરેખર તેના

સ્વ-લાધનું' એક પ્રધાન લક્ષણ છે: છઠ્ઠા લંગના 'મુદા' ભુદા-
લાગવાળા વાક્યમાંથી આ નવીન ગુણધર્મ ફલિત થતો નથી;
એ સ્પષ્ટ છે: -

(૨) ગતપ્રકરણના બીજા દષ્ટાંતમાં, હિંદુ સરકારનું પ્રબળ
ધાર્મિક બાબતોમાં દખલગીરી કરવાનું વલણ અને તેની સાથે-
સાથ તટસ્થવૃત્તિ, આ બન્નેનો નિર્દેશ કર્યો હતો. આ બન્ને
વૃત્તિઓના સાહચર્યને પરિણામે એક નવીન ગુણધર્મ ઉત્પન્ન
થાય છે, જેને આપણે અવકાતવ્ય ગણીશું. હવે અવકાતવ્યતાના
વિધાન (judgment)માં, ધાર્મિક બાબતોમાં હિંદુસરકારના
તટસ્થ (non-interfering) વલણવાળું વિધાન ઉમેરીએ
તો મૂળ લંગ ઉત્પન્ન થાય છે કે જેથી હિંદીરાજ્યની એક
નવીન બાબતનું દર્શન આપણને થાય છે. બીજા લંગના વાક્ય-
પ્રયોગ અને ચોથા લંગના વાક્યપ્રયોગની પુનઃકૃતિ છઠ્ઠા
લંગમાં થતી નથી, કારણ કે તે તે લંગોમાં નિર્દિષ્ટ થયેલી હકી-
કતો ઉપરાંત છઠ્ઠા લંગમાં, હિંદુ સરકાર પરત્વે એક નવીન જ
ગુણધર્મનું દર્શન થાય છે. આ નવીન ગુણધર્મ તે હિંદુસરકારની
ઉદારચિત્તતા, ઉદારચિત્તતાનો ગુણધર્મ બીજા કે ચોથા લંગ-
માંથી ફલિત થતો નહોતો. -

(૩) પાંચમા પ્રકરણના ત્રીજા ઉદાહરણ પરત્વે, હિંદુના
દેશી રાજાઓનું વલણ અવકાતવ્ય છે, એમ આપણે સ્થાપિત
કર્યું હતું. હિંદુ ઉપર બ્રીટીશ સર્વોપરિપણના કાળમાં દેશી-
રાજાઓ હિંદી સંઘર્ષી અલગ રહ્યા હતાં, પરંતુ હિંદની આબાદી,
પછીના કાળમાં દેશી રાજાઓના રાજ્યો અલગ રહ્યાં નહિ.
ચોથા લંગ પ્રમાણે, દેશી રાજાઓના વલણની અવકાતવ્યતામાં
સ્વાતંત્ર્ય-પ્રિયતાનો ગુણધર્મ સમાયેલો છે, એમ અમે વર્ણન

ક્યુનું છે. માટે, છઠ્ઠા ભાગ પ્રમાણે, (૧) હિંદ બંધારે આઝાદ થયું, ત્યારે દેશી રાજાઓ અલગ ન રહ્યા અને (૨) દેશી રાજાઓ સ્વાતંત્ર્ય-પ્રિય હતા, આ પ્રમાણે બે વિધાનો કરીએ છીએ, ત્યારે પુનરુક્તિદોષ આવતો નથી પરંતુ દેશી રાજાઓના સ્વભાવનું એક નવું તત્ત્વ આપણે જોઈએ છીએ. આ નવીન તત્ત્વ એ છે કે-સમયાનુકૂળ વર્તન કરવું, એ દેશી રાજાઓ માટે હિતાવહ હતું. આ વાત અગાઉના ભાગોથી ફલિત થતી નથી, પરંતુ છઠ્ઠા ભાગ પરથી જ ફલિત થાય છે.

(૪) ચોથા ઉદાહરણ પરત્વે પણ આપણને નવું જ ભણવાનું મળે છે. કાશ્મીરના સંબંધમાં હિંદ સરકારનું વલણ ખીનલડાયક છે, પરંતુ કાશ્મીર ઉપર ચઢી આવનાર આક્રમણકારી પાકીસ્તાન પરત્વે હિંદ સરકારનું વલણ લડાયક કહી શકાય. આ બે હકીકતો હિંદ સરકારના વલણને અવક્તવ્ય બનાવે છે, લડાયક પણ ખરું અને ખીનલડાયક પણ ખરું. અને તેથી જ આ અવક્તવ્યતાને અમે જુડું નામ આપ્યું છે 'લોકતંત્રાત્મક વલણ.' છઠ્ઠા ભાગમાં બે વિધાનો છે (૧) અમુક અંશે સ્વભાવથી હિંદી સંઘ-લડાયક વૃત્તિવાળું નથી. અને (૨) અમુક અંશે તેનું વલણ લોકતંત્રાત્મક છે. આ બે વિધાનોનો સમન્વય કરીએ, તો હિંદ સંઘમાં એક નવીન ગુણધર્મ આપણે આપણે જોઈશું કે જે નવીન ગુણધર્મને 'વિશાળ હૃદયની સહાનુભૂતિ' એવું નામ આપણે આપીશું. આ વાતનો નિર્દેશ ખીન ભાગમાં નહોતો તેમજ ચોથા ભાગમાં પણ નહોતો અથવા બન્ને ચોથા અને ખીન ભાગને પડખોપડખ મૂકવાથી પણ જણાતો નહોતો.

ઉપર જે સંબંધારણનાં દર્શાવો, આપ્યાં છે, તેમાં હેતુ

એવો જે દે સ્યાદ્વાદની પદ્ધતિ કેવી રીતે લાગુ પાડી શકાય. પરંતુ દષ્ટાંતોના કૃતિાર્થો સાચા જ છે, એવો દાવો આ સ્થલે કરવામા આવ્યો નથી, એ યાદ રાખવું જરૂર છે. સ્યાદ્વાદની પદ્ધતિ એ દષ્ટાંતોમા વાપરી છે એ ખરૂં, પરંતુ તેનો ઉપયોગ દષ્ટાંતોના બાહ્ય સ્વરૂપ પૂરતા જ કરવામા આવેલ છે. વાસ્તવિકરીતે જોતા તેમા પદ્ધતિનું દિશાસૂચન માત્ર કમચેલ છે, સિદ્ધાંતનું સ્થાપન કરેલું નથી.



પ્રકરણ ૮

સાતમેા લંગ

સમલંગીનો સાતમેા લંગ આ પ્રમાણે છે

સ્યાવસ્ત્યેવ સ્યાન્નાસ્ત્યેવ સ્યાવવસ્તવ્ય એવ ઘટઃ
(સ્યાન-અસ્તિ-એવ-સ્યાત્-ન-અસ્તિ-એવ-સ્યાત્-અવસ્તવ્ય-
એવ ઘટઃ ।)

અર્થાત્ અમુક અપેક્ષાએ ઘડો છે, અમુક અપેક્ષાએ ઘડો નથી અને અમુક અપેક્ષાએ ઘડો અવસ્તવ્ય છે.

દેખીતી રીતે, બીજા છ લંગોના કરતા સાતમા લંગથી વસ્તુ બોધ જો કે વધારે સારી રીતે થાય છે, છતાં તેનાથી મંપૂર વસ્તુબોધ થાય છે એમ કહી શકાય નહિ. વસ્તુના ગુણધર્મ કે જે બીજા લંગોથી નિર્દિષ્ટ થવા અશક્ય હતા, તે માત્રમા લંગથી, બીજા લંગોમા બને છે તેમ, નિર્દિષ્ટ થાય છે એટલું જ. પહેલો લંગ, બીજો લંગ અને ચોથો લંગ લેગા કરવાથી સાતમેા લંગ થાય છે. બીજી રીતે કહીએ તો ત્રીજા અને ચોથા લંગોને ભેગા કરવાથી સાતમેા લંગ થાય છે. જુદા જુદા લંગોનું મિશ્રણ હોવા છતાં સાતમેા લંગ વસ્તુનો એક નવીન અને એકપરિણામી (unitary) ખ્યાલ આપે છે અને તેથી

વસ્તુબોધ પણ એ જ પ્રમાણે નવીન અને એકપરિણામી (unitary) થાય છે. ફરી વાર આંખાનું દૃષ્ટાંત લઈએ. સાતમા ભંગ પ્રમાણે, આંખો એક અપેક્ષાએ ફલોત્પાદક છે, ખીજી અપેક્ષાએ તે ફલોત્પાદક નથી અને ત્રીજી અપેક્ષાએ એ અવકતબ્ય છે. આ ખ્યાલ, માત્ર ફલોત્પાદક આંખાના ખ્યાલથી જુદો ખ્યાલ છે, માત્ર અફલોત્પાદક આંખાના ખ્યાલથી જુદો ખ્યાલ છે અને માત્ર અવકતબ્ય આંખાના ખ્યાલથી જુદો ખ્યાલ છે. જેવી રીતે આંખાના જુદા જુદા ખ્યાલ પરત્વે આપણે કહ્યું તે જ પ્રમાણે વાસ્તવિક આંખો પણ એ જ રીતે જુદા જુદા ભંગોમાં જુદો જુદો દેખાશે. જેમ ખીજા ભંગોમા આપણે જોયું છે તેમ સાતમા ભંગમાં પણ ઈવ અન્યથ બોધની નિશ્ચયતા ખતાવે છે અને મંશયને સ્થાન નથી, એમ સૂચવે છે. સાતમા ભંગમાં આંખાનો વિચાર અને વાસ્તવિક આંખો આ બન્નેનાં પૃથક્કરણો, ભંગોવટે, ગમે તેટલાં કરીએ પણ તે બન્ને એકસ્વરૂપે (synthetic) રહે છે, એમ પણ ઈવ દ્વારા સૂચિત થાય છે. અને છેલ્લે, સ્વાત્ શબ્દ એમ સૂચવે છે કે, ખીજા ભંગોની મેઠે, સાતમા ભંગમાં કાળ, દ્રવ્ય, ક્ષેત્ર અને સ્વભાવની અપેક્ષાઓએ જ તે ભંગમાં નિદિષ્ટ થયેલ વસ્તુના ગુણધર્મ સમજવા જોઈએ. હવે સાતમા ભંગને વ્યવહારમાં કેવી રીતે લાગુ પાડી શકાય, તે આપણે જોવાનું રહે છે. અને આ માટે અગાઉના ત્રણ પ્રકરણમાં જે દૃષ્ટાંતો અમે આપી ગયા છીએ, તેને સાતમા ભંગ પ્રમાણે ફરીથી કેમ ઘટાવી શકાય, તે હવે આપણે જોઈએ!

(૧) ત્યાં જે પહેલું ઉદાહરણ આપણે આપ્યું હતું, તે માર્શલ ટીટોનું હતું. પ્રથમ, આપણે જોયું હતું કે માર્શલ ટીટો, તેની અમુક પ્રવૃત્તિઓમાં (ભાવ)એક. ઉદામ સામ્યવાદી

હતો, પરંતુ તેની બીજી પ્રવૃત્તિઓમાં તે, હિંદુ સ્વામ્યવાદી દેખાતો નહોતો. હવે અમેરિકાના લોકોએ, દીટોનાં આ બે ભિન્ન પ્રકારનાં વલણોને બે ભિન્ન દૃષ્ટિએ જોયાં, જેના પરિણામે અમેરિકાનાં લોકોની દૃષ્ટિમાં દીટો એક નવીન ગુણધર્મવાળો માણસ દેખાયો. અમેરિકાના લોકોએ જોયું કે, તેની સાથે વ્યવહાર કરી શકાય એવો સમજી માણસ દીટો છે. ત્રીજા ભંગ પ્રમાણે, દીટોનો સ્વભાવ આ પ્રમાણે આપણે જોયો. હવે દીટોનાં ઉપર જણાવેલાં બે જુદાં જુદાં વલણોને પૃથક્ રીતે જોવા કરતાં એકી સાથે જોઈએ, તો ચોથા ભંગ પ્રમાણે તેનો સ્વભાવ અવક્તવ્ય બને છે. માર્શલ દીટોનાં આ અવક્તવ્ય સ્વભાવને શબ્દોમાં મૂકીએ તો આપણે એમ કહેવું જોઈએ કે 'રાજકારણીય (political) મંતવ્યોના અંતિમ છેદાઓ સુધી ન જનાર વૃત્તિવાળો દીટો છે. 'માર્શલ દીટો એક સમજી માણસ છે' (ત્રીજા ભંગ પ્રમાણે) અને 'રાજકારણીય મંતવ્યોમાં તે હિંદુ નથી' (ચોથા ભંગ પ્રમાણે) આ બે વાક્યોને જોવા કરીએ તો, સાતમા ભંગ પ્રમાણે માર્શલ દીટોના સ્વભાવના એક વિશિષ્ટ તત્વનું દર્શન આપણને થાય છે. આ વિશિષ્ટ તત્વ એ છે કે, માર્શલ દીટો નૈતિક હિંમતવાળો બહાદુર પુરુષ છે. આ જ્યાં માત્ર ત્રીજા ભંગથી કે માત્ર ચોથા ભંગથી કે માત્ર ત્રીજા અને ચોથા ભંગને એક બીજાની સાથે મૂકવાથી આપણને પ્રતીત થયો નહોતો.

(૨) બીજું દૃષ્ટાંત પાકિસ્તાનનું હતું. ગુપ્ત મુદ્દાની આંતરમાં (દ્રવ્યની અપેક્ષાએ) પાકિસ્તાન મંજૂબી રાજ્ય (theocratic state) છે, છતાં કેઈકિયારેએ મંજૂબી રાજ્ય તરીકે વર્તે છે અને હાઈક વાર એ રીતે વર્તતું નથી. ત્રીજા ભંગમાં આ બંને પાકિસ્તાનનાં વલણો પૃથક્ પૃથક્ તપાસાયાં

છે અને તે ઉપરથી પાકિસ્તાન એક 'તકસાધુ' (તકનો લાજ લેવાની વૃત્તિવાળું) છે, એમ જણાયું.

ચોથા ભંગ પ્રમાણે, પાકીસ્તાનના મજહબી વલણ અને ખીનમજહબી વલણને એકી સાથે ધ્યાનમાં રાખીએ તો અમુક અંશે પાકિસ્તાનની મનોવૃત્તિ અવકતવ્ય બની જાય છે, એટલે કે આપણને ઘડીબર એમ લાગે કે જેના પર વિશ્વાસ ન રાખી શકાય તેવું પાકિસ્તાન રાજ્ય છે. સાતમો ભંગ આ બે દષ્ટિબિંદુઓને બેગા કરે છે, 'પાકીસ્તાન તકસાધુ રાજ્ય છે' અને 'પાકીસ્તાન અવિશ્વસનીય છે' અને તેથીજ 'મૂળમાં પાકિસ્તાન નબળું છે'—આવો નવીન ખ્યાલ ઉત્પન્ન થાય છે. આ નવીન ખ્યાલ, પહેલા, બીજા, ત્રીજા કે ચોથા ભંગમાંથી પૃથક્ રીતે કે એકમામત્રાં લેવાથી પણ ઉત્પન્ન થયો નહોતો.

(૩) કેટલાક યુરોપીયન દેશો(ક્ષેત્ર)ની અપેક્ષાએ, યુરોપ સામ્યવાદી છે અને કેટલાક બીજા યુરોપીયન દેશોની અપેક્ષાએ, યુરોપ આમ્યવાદી નથી. યુરોપની આ બે હકીકત ત્રીજા ભંગમાં પૃથક્ પૃથક્ તપાસાઈ છે અને તે ઉપરથી 'યુરોપના રાજકારણીય આદર્શો મંકાન્તિકાળની દશામાં છે' એવો નવીન ખ્યાલ ઉત્પન્ન થયો. હવે યુરોપ પરત્વે, તેનાં આમ્યવાદી અને ખીનસામ્યવાદી તત્વોને એકીમાથે જોઈએ તો, ચોથા ભંગ પ્રમાણે, અમુક અંશે યુરોપનું માન્ય (વલણ) અવકતવ્ય બને છે. તે પરથી આપણે માનીએ કે યુરોપને પોતાની 'વસતિનું' હિત હૃદયે વસેહું કે. 'યુરોપનું' રાજકારણ સંક્રાંતિકાળમાં છે' અને 'યુરોપ પોતાની વસતિનું' હિત હૃદયે ધરે છે' આ બે વિધાનોનું મિશ્રણ કરવાથી સાતમો ભંગ

થાય છે. અને તે પરથી યુરોપના માનસમાં ‘બળવાન આશાવાદ’ છે, એમ આપણને પ્રતીત થાય છે. આ પ્રતીતિ કોઈપણ બીજા ભંગોથી થતી નહોતી.

(૪) ચોથા પ્રકરણના છેલ્લા ઉદાહરણમાં રાષ્ટ્રવાદી ચીનની ચાલુ હાલત વિશે આપણે વિચારણા કરી હતી. કોઈક વાર (કાળની અપેક્ષાએ) રાષ્ટ્રવાદી ચીન વિજયી બનતું, તો કોઈક વાર હારી જતું. આ બન્ને હકીકત વારાફરતી લઈએ તો ત્રીજા ભંગ પ્રમાણે, ‘રાષ્ટ્રવાદી ચીનમાં આત્મવિશ્વાસની ખામી હતી’ એમ જણાઈ આવે છે. જીત અને હાર એકીસાથે લેવાથી ચોથા ભંગ પ્રમાણે, રાષ્ટ્રવાદી ચીનનું માનસ અમુક અંશે અવક્તાવ્ય જણાય છે. તેનો અર્થ આપણે એમ ઘટાવીએ કે લોક-કાંતિની મામે થવા તે તદ્દન અશક્ત હતું. સાતમા ભંગ પ્રમાણે આ બે હકીકતો ભેગી કરીએ તો ચાગના ચીન વિશે એક નવીન જ ખ્યાલ ઉત્પન્ન થાય છે. તે એ છે કે ચીની પ્રજાના ટેકા વગરનું ચાગનું શક્ય છે.

અહિં પણ એ યાદ રાખવું જોઈએ કે કોઈપણ પ્રકારની દલીલ કરવી હોય તો તેમાં સમભંગ નય કેવી રીતે વાપરી શકાય એનું સૂચન માત્ર અહિં કર્યું છે. સમભંગ પદ્ધતિના પ્રયોગથી અમે બાધેલા અનુમાનો માયા જ છે, એમ કહેવાનો આશય નથી. આ અનુમાનોમાં કોઈ દોષ અથવા ખામી રહી પણ ગયાં હોય. ગજઠારણ્યમાંહિના બે અથવા વિવિધ પક્ષ પૈકી કોઈપણ પક્ષ આવી રીતે દલીલ કરી શકે છે.



પ્રકરણ ૯

વિરોધી સૂચનોની ક્ષમીક્ષા

અગાઉના પ્રકરણોમા સાતે લગોનું અમે વિસ્તારથી વર્ણન કર્યું છે. અને જૈન તત્ત્વજ્ઞોનું માનવું એમ છે કે વસ્તુનું ખરું સ્વરૂપ જાણવાને સારૂ અને બધા દૃષ્ટિબિંદુઓથી તેને સમજવાને માટે, સાતે લગોનો હિપયોગ કરવો જોઈએ. અગાઉ અમે બતાવી ગયા છીએ કે સાત લંગ જ હોઈ શકે, એક પણ વધારે નહિ અને એક પણ ઓછો નહિ. આમ થવાનું કારણ વાહિદેવસૂરિ કહે છે તેમ, ‘પ્રત્યેક વસ્તુના ગુણધર્મ અથવા તેા પર્યાયની બાબતમા વસ્તુનેા સાત પ્રકારે સંબધ જોડી શકાય છે. અને વસ્તુપરત્વે સાત પ્રકારની જિજ્ઞાસાઓ ઉત્પન્ન થાય છે, માટે સાત પ્રકારના મળ ધો છે. અને માત્ર પ્રકારની જિજ્ઞાસાઓ એટલા માટે ઉભી થાય છે કે વસ્તુ પરત્વે સાત બાતની શંકાઓ થવાનો સંભવ છે. સશયો સાત પ્રકારે ઉદ્ભવે છે કારણ કે જે જે અપેક્ષાઓથી અને દૃષ્ટિકોણોથી આપણે વસ્તુદર્શન કરવા ઇચ્છતા હોઈએ તે સાત છે’ રૂકામા સમ લંગી વાદની પાછળ વસ્તુદર્શનના સાત દૃષ્ટિકોણો છે.

કોઈ એમ કહે કે જૈનોના મત પ્રમાણે તો વસ્તુ અનંત-ધર્માત્મક છે. જો તેમ હોય, તો સાત લગો જ કેમ? સાત

ભંગને બદલે શા માટે અનંત ભંગ નહિ? હવે જૈનોનો ખુલાસો એવો છે કે સમભંગીવાદનો અર્થ એવો નથી થતો, કે કોઈપણ વસ્તુને માત્ર સાત જ ગુણધર્મો છે અથવા માત્ર સાત જ પર્યાયો છે; તેથી ઉલટું જૈનદર્શન એમ કહે છે કે વસ્તુને અનંત ધર્મો છે અને અનંત પર્યાયો છે પરંતુ આ અનંત ગુણધર્મો અથવા પર્યાયો પૈકી એકનો સંબંધ વસ્તુની સાથે નક્કી કરવો હોય તો સમભંગીનો પ્રયોગ કરવો જ પડે. સાતથી ઓછા નહિ તેમ તેથી વધારે પણ નહિ, માટે વસ્તુની જ્ઞાનપ્રક્રિયા (epistemological theory) પરવે, અનંત ભંગનો પ્રશ્ન ઉઠતો જ નથી.

કોઈને સાત ભંગોમાં એક વધારે ભંગ ઉમેરવાનું મન થઈ જાય અને તે આ રીતે. આપણે ઉપર જોયું છે કે ચોથા ભંગમાં વસ્તુની અવક્તવ્યતાનું વિધાન આપણે કર્યું છે, તો એક એવો ભંગ ચોથાએ કે જેમાં વક્તવ્યતા આવે, એમ ન બને? પણ આ જાતના વિચારમાં ત્રણ અસંગતિઓ રહેલી છે. (૧) પ્રથમ તો ચોથા ભંગ પ્રમાણે આપણે વસ્તુને અવક્તવ્ય કહી છે, તે તેનો વાસ્તવિક ગુણધર્મ (real attribute) નથી. અવક્તવ્યતા, અમે સ્પષ્ટ કર્યું છે તેમ, વસ્તુના સ્વભાવનું મૌલિક તત્ત્વ નથી. એ તો આપણી ભાષામાં તે પ્રકારે વર્ણન કરવાની અશક્તિનો એકરાર છે. વસ્તુને આપણે અવક્તવ્ય કહીએ છીએ ત્યારે તેનું ભાવરૂપ ચોક્કસ સ્વરૂપ નિર્દિષ્ટ કરતા નથી પરંતુ એક પ્રકારે તેનો અભાવાત્મક નિર્દેશ કરીએ છીએ. હવે જો અવક્તવ્યતા એ ભાવરૂપ ગુણધર્મ ન હોય, તો 'વક્તવ્યતા'નું નવું તત્ત્વ ઉમેરવાથી કશો અર્થ સરતો નથી. (૨) સમ ભંગમાં વક્તવ્ય-

તાનો એવો નવો ભંગ ઉભો કરવાની જરૂર નથી, કારણ કે પહેલા ત્રણ ભંગોમાં તે આવી જ જાય છે. પ્રથમ ભંગમાં અસ્તિત્વ વક્તવ્યતા છે, બીજા ભંગમાં નાસ્તિત્વ વક્તવ્યતા છે અને ત્રીજા ભંગમાં ક્રમશઃ અસ્તિત્વ વક્તવ્યતા અને નાસ્તિત્વ વક્તવ્યતા છે. તેમ છતાં જો કોઈને એવો આગ્રહ હોય કે અવક્તવ્યતાનો વસ્તુના ભાવરૂપ તત્ત્વ તરીકે સ્વીકાર કરવો, તો ભલે તે તેમ કરે. પરંતુ વક્તવ્યતાનો એક જુદા જ ભંગ તરીકે સ્વીકાર કરવો ગેરબ્યાજબી છે. સમભંગીમાં વસ્તુના વાસ્તવિક ગુણધર્મો અથવા પર્યાયો વસ્તુની સાથે કેવી રીતે સંબંધિત છે, તે બતાવાય છે. તેથી વક્તવ્યતા એ ખાસ વિશિષ્ટ ગુણધર્મવાળો સંબંધ નથી.

હવે કોઈ એમ કહી શકે છે કે પહેલા, બીજા અને ત્રીજા ભંગોને ચોથા ભંગની સાથે લેખા કરવાથી, પાંચમો, છઠ્ઠો અને સાતમો ભંગ થાય છે, તો તેવી જ રીતે ત્રીજા ભંગની સાથે પ્રથમ ત્રણ ભંગોને શા માટે જોડી 'ન' શકાય ? પણ આ બાતનો વિચાર તર્ક શુદ્ધ નથી. ચોથા ભંગમાં શું બને છે, તે ફરીથી જોઈએ. જ્યારે અસ્તિત્વ અને નાસ્તિત્વ ગુણધર્મો એક બીજાની સાથે એવા વણાઈ જાય છે કે તેને જુદા પાડવા મુશ્કેલ બને છે, ત્યારે આવી રીતે કરાયેલા ચોથા ભંગમાં પ્રથમ ત્રણ ભંગો ઉમેરીએ ત્યારે પાંચમો, છઠ્ઠો અને સાતમો ભંગ થાય છે અને વસ્તુના નવીન ગુણધર્મો પ્રતીત થાય છે. તેથી પહેલા ત્રણ ભંગોને ત્રીજામાં મેળવીએ તો એ પ્રમાણે બનતું નથી, કારણ કે ત્રીજો ભંગ શું કહે છે ? ઘટો છે અને ઘટો નથી. હવે અમુક રીતે જે ખ્યાલ પ્રથમ ભંગ કે બીજા ભંગમાં નહોતો, તે ત્રીજા ભંગથી પ્રતીત થાય છે. પણ અમે અગાઉ સ્પષ્ટ કર્યું છે તે પ્રમાણે જો કે ત્રીજા

લગભગ એક નવીન જ ખ્યાલ જિલો થાય છે, છતાં તેમાં પ્રથમ લંગનું તત્ત્વ અને બીજા લંગનું તત્ત્વ પૃથક્કરણ શકાય છે. તેથી ત્રીજો લંગ વાસ્તવિક રીતે એમજ કહે છે કે- ઘડો છે અને પછી ઘડો નથી. હવે જો આમાં આપણે પહેલા લંગનું વાક્ય અને બીજા લંગનું વાક્ય ઉમેરીએ, તો ફરીથી ત્રીજો જ લંગ થાય છે અને એ સૌ પુનરુક્તિ થાય છે. આવી પુનરુક્તિ કરવાથી કશો અર્થ સરતો નથી, કારણ કે કોઈ નવીન દૃષ્ટિબિંદુ કે ગુણધર્મ કે પર્યાય તેનાથી ઉદ્ભવતાં નથી. તેટલા જ માટે અનેકાતર્વાદમાં લંગોની સખ્યા ઉમેરવી (ત્રીજા લંગમાં ફરીથી પ્રથમ ત્રણ લંગો ઉમેરવા તે) એક નિષ્ફળ પ્રયત્ન છે.

સાત લંગોમાં એક પેણુ લગ નવો ઉમેરી શકાય તેમ નથી, પણ તેમાંથી ઘટાડી શકાય ખરો? મીમાંસકો એવી દલીલ કરે છે કે ખરી રીતે પ્રથમ લગ બીજા લગથી જૂદો નથી. ‘અ તે વ’ છે’ એ વાક્ય તથા ‘અ તે વ નથી, એમ નથી’ તે વાક્ય બંને વાક્યો ‘સમનાર્થ’ નથી? ‘ઘડો ઘડાડપે છે’ અને ઘડો ઘડાથી ‘લિત્તરૂપે નથી’ એ બંને વાક્યો સમનાર્થ છે. ત્યારે પ્રથમ-લંગ અથવા બીજા લંગ પૈકી ગમે તે લંગ કરાય છે, ત્યારે બીજાથી એક જ બસ છે. બીજો પુનરુક્તિ કરતો હોવાથી નિરર્થક બને છે. હવે આનો જવાબમાં અમે કહીએ છીએ કે પ્રથમ લગ અને બીજો લંગ એક જ હકીકત નથી. ન્યાયશાસ્ત્ર (Logic) ની દૃષ્ટિએ અને સત્ત્વશાસ્ત્ર (ontology) ની દૃષ્ટિએ પણ પહેલો લગ બીજા લગથી જૂદો છે. ન્યાયશાસ્ત્રના નિયમો, પ્રમાણે પ્રથમ લંગનો આધાર તાદાત્મ્યના નિયમ (principle of Identity) ઉપર છે. બીજા લંગનો આધાર વ્યાધાતના નિયમ (principle of

(material) બન્ને દૃષ્ટિએ વસ્તુદ વગરની છે. ત્રીજા લગભગ બે વિધાનો છે પરંતુ તેઓ આ પ્રમાણે ક્રમશઃ કરાયેલા ને (૧) ઘડો છે જ અને (૨) ઘડો નથી જ. આ આદુ વાક્ય ' સંયુક્ત વાક્ય (compound) છે કે જેમાં બે તે એક પછી બીજી, એ રીતે મૂકાયેલા છે.

જ-માપવાળાં સંખ્યાબંધ કુંડલો (rings), હ્યો અને તે બધાં કુંડલને એક સીધી લીટીમાં એક પછી બીજું એમ-અડોઅડ ગોઠવે, તો આ રીતની વ્યવસ્થાથી એક લાંબી સાંકળ થયેલી જણાશે. આ લાંબી સાંકળમાં તેના વ્યક્તિગત કુંડલો સ્પષ્ટ દેખાશે અને સાથોસાથ તે બધાના સરવાળારૂપે સાંકળ, પણ દેખાશે. હવે આ બધાં કુંડલોને છૂટા પાડી નાખો અને તેમને એક ઉપર બીજું એમ ગોઠવો. આમ, ઉભા ઢગલાની જેમ ગોઠવવાથી વ્યક્તિગત કુંડલ હવે ભેદ શકાશે નહિ પણ ઉભો ઢગલો જ દેખાશે, જાણે કે, કેઈ એક-ઉભો પટ્ટો હોય. ત્રીજા ભંગ પ્રમાણેનું વસ્તુદર્શન લાંબી સાંકળના જેવું છે ત્યારે ચોથા ભંગ પ્રમાણેનું વસ્તુદર્શન એક ઉભા પટ્ટા જેવું છે. આ બંને વસ્તુદર્શનો પરસ્પર ભિન્ન છે, એવી જ રીતે ત્રીજા ભંગનો વાક્યપ્રયોગ ચોથા ભંગના વિધાનથી ભુલો છે. પ્રત્યેકમાં વસ્તુનું એક વિશિષ્ટ દર્શન થાય છે અને તેથી જ બંને ભંગોને એક કરવાનું બ્યર્થ છે. ત્રીજા અને ચોથા ભંગને બદલે તેનો એક ભંગ બનાવી સાત ભંગોની સંખ્યા ઘટાડવાનું અશક્ય છે.

વસ્તુના શુભધર્મ-પર્યાય અથવા સ્વરૂપ જ્ઞાન માટે, એક ભંગ અથવા એકથી વધારે ભંગ (સાતથી જો કે ઓછા) ખસ નથી. પ્રત્યેક ભંગ પ્રમાણે થયેલું વસ્તુદર્શન માયિક (illusory) અથવા અસત્ નથી જ પરંતુ પોતપોતાની રીતે સત્ય જ છે, એટલે કે સમગ્રવસ્તુનું એકાંગી દર્શન કરાવે છે. પરંતુ સાતે એકાંગી દર્શનો સમાવિષ્ટ થઈ જાય એવું વસ્તુનું સમગ્ર દર્શન, સ્યાદાદથી ઉત્પન્ન થાય છે. આ સમગ્ર દર્શનમાં તમામ એકપક્ષીય દષ્ટિકોણોનો સમન્વય છે અને સુમેળ છે.

પ્રકરણ. ૧૦

ઉપસહાર

આજના સંસ્કાર પ્રધાન યુગનું એક લક્ષણ ખાસ એ છે કે દરેક પ્રશ્નનો ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ અભ્યાસ થાય છે. દાર્શનિક ખાખતોમાં પણ દરેક દર્શનની ઉત્પત્તિ કેવી રીતે થઈ અને તેની પ્રાથમિક દશા કેવી હતી, તે સાથે પ્રથમ જાણવાના પ્રયત્નો થાય છે. કોઈક વખત તો ભારતીય દર્શનો પૈકી એક દર્શનના સિદ્ધાંતોનું સામ્ય બીજા દર્શનનાં સિદ્ધાંતોની સાથે જોવામાં આવે, એટલે એક દર્શન બીજા દર્શનમાંથી ઉદ્ભવ્યું છે, એવું ઉતાવળું અનુમાન કરી નાંખવામાં આવે છે. આ ખાખતમાં અમે હંમેશાં માનવા આવ્યા છીએ કે ભારતીય દર્શન શાસ્ત્રોની ખાખતમાં એક દર્શનમાંથી બીજું દર્શન ઉત્પન્ન થયું, એમ માનવા મનાવવાનો પ્રયત્ન વ્યર્થ છે. દાખલા તરીકે, આપણે જોયું જ છે કે જૈન દર્શન એ જૌષ્ઠ દર્શનનો અથવા વૈદિક દર્શનનો એક ક્ષેત્ર છે અથવા તો તેથી ઉત્પન્ન જૈન દર્શનમાંથી જૌષ્ઠ અથવા વૈદિક દર્શનો ઉત્પન્ન થયાં છે. આમ ઘણા પ્રામાણિક વિદ્વાનો માને છે, તે પણ વ્યર્થ છે. આવી ખેંચતાણની દલીલો અને પુરાવાઓ અને તેમાંથી ફલિત થતાં અનુમાનો આપણને એ વાતની ખાત્રી કરાવી શક્યા નથી,

ધોથી જોડાયેલ હોવાથી તે અનેક ધર્માત્મક છે. ‘સત્’ એક અને ‘અનેક’ બન્ને છે: વળી નિત્ય છે તેમ અનિત્ય છે: સામાન્ય ભાવે ॥ અને વિશેષ ભાવે પણ. તેનું અસ્તિત્વ છે: તે કૂટસ્થ છે અને પરિણામી પણ છે: તે દ્રવ્યરૂપે છે અને પર્યાયરૂપે પણ છે. આમ દેખીતી રીતે પરસ્પર વિરોધી ધર્મોનું ધામ તે બની રહે છે, કારણ કે આ બધા ધર્મોનો સમન્વય સત્માં થઈ જાય છે. આ જ સ્યાદ્વાદનો સાર છે અને આવો સ્યાદ્વાદ જૈન દર્શનનો આત્મા છે. બીજા દર્શનો તરફ સ્યાદ્વાદનું વલણ તેના સ્વભાવને અનુરૂપ જ છે. પ્રત્યેક વસ્તુ અનેકાંત છે એટલે કે તેનાં બહુવિધ રૂપો છે અને પ્રત્યેક રૂપ વસ્તુનું અંશાત્મક દર્શન જ કરાવે છે. અનેકાંતવાદના સાત ભંગો પૈકી કોઈ પણ એક જ ભંગ એકાંતપણે સત્ય નથી, તેમજ અસત્ય પણ નથી. પ્રત્યેક અમુક અંશે સત્ય છે તેમજ અમુક અંશે અસત્ય છે. જૈનોનું એમ કહેવું નથી કે જૈનેતર દર્શનોના સિદ્ધાંતો તદ્દન અસત્ય છે. તેમનું માનવું એમ છે કે પ્રત્યેક જૈનેતર દર્શનનો પાયો તર્કશુદ્ધ છે અને તેથી જ અમુક અંશે તે દર્શન સાદ્ય બને છે. જૈન તત્ત્વજ્ઞાનીઓનું એવું માનવું છે કે જૈનેતર દર્શનોના સિદ્ધાંતોમાં સત્નું, એકાંશી દર્શન જોવામાં આવે છે, માટે જ એ દર્શનો એક બીજા સાથે સહમત થઈ શકતાં નથી અને એ બધાનો અંતિમ સમન્વય સ્યાદ્વાદમાં થઈ જાય છે. દૂંકામાં જો પ્રત્યેક જૈનેતર દર્શનની શરૂઆત ‘સ્યાત્’થી થાય, તો જૈનોને તે અવશ્ય સ્વીકાર્ય થાય જ.

હવે આપણે ભારતીય દર્શનશાસ્ત્રોનાં થોડાક સિદ્ધાંતોને સ્યાદ્વાદના દૃષ્ટિકોણથી તપાસીએ: અંતિમ ‘સત્’ની બાબતમાં વેદાંતનું કથન એમ છે કે ‘સત્’ એક અદિતીય છે. સોબ્ય-

અનેક છે પણ અમુક રીતે. (ન્યાયમત). સ્યાદવાદના સિદ્ધાંત પ્રમાણે 'અમુક રીતે સત્ય હોવાને દાવો' જે આ દર્શનો કરે છે, તે સાચો છે અને આ રીતે તેમનો પરસ્પર વિરોધ દૂર કરી શકાય છે.

પર્યાયોની બાબતમાં વેદાંત એમ કહે છે કે દ્રવ્યનાં પરિણામો અસત્ છે, પણ ન્યાય એમ કહે છે કે આ પરિણામો દ્રવ્યની જેટલાં જ સત્ છે. સ્યાદવાદ પ્રમાણે વેદાંત કહે છે તેમ, આધારભૂત દ્રવ્યના અભાવે દ્રવ્ય-પરિણામ સંભવી શકે નહિ માટે પરિણામ અમુક અંશે અસત્ છે. કોઈપણ દ્રવ્ય અમુક સ્વરૂપે ઇદ્રિયગ્રાહ્ય બને છે, તેથી આવું દ્રવ્યનું સ્વરૂપ એ તેનો પર્યાય થયો અને ન્યાય કહે છે તેમ અમુક અંશે તે સત્ છે, એટલા માટે જેનો માને છે કે પર્યાય અમુક અંશે સત્ય છે અને અમુક અંશે અસત્ય પણ છે. જૈન મત પ્રમાણે સત્પદાર્થ હંમેશાં પરિણામી-નિત્ય-દ્રવ્ય હોય છે. વેદાંત અને ન્યાય પોતપોતાના મતનો પક્ષપાત ભલે રાખે પણ તે ભૂલભરેલો છે કારણ કે અગાઉ જણાવ્યા પ્રમાણે તેમના મતથી તો દ્રવ્ય અને તેના પર્યાય વચ્ચે એક દુસ્તર અંતરાય ઊભો થાય છે.

કાર્યકારણવાદની બાબતમાં પણ ન્યાય, સાંખ્ય અને વેદાંત પરસ્પર વિરુદ્ધ છે. સાંખ્ય મત સત્કાર્યવાદ કહેવાય છે અને સાંખ્યમત પ્રમાણે કાર્યની સ્પષ્ટ ઉત્પત્તિ અને આવિર્ભાવ પહેલાં, કારણમાં, પહેલેથી જ કાર્ય રહેલું હોય છે. ન્યાયના અસત્કાર્યવાદ પ્રમાણે, સાંખ્યથી ઉલટું, કાર્ય એ તદ્દન નવોન ઘટના છે, કારણમાં કાર્ય પહેલેથી કદાપિ હોતું જ નથી. વેદાંત પ્રમાણે કારણ જ સત્ છે અને જેને આપણે પરિણામ અથવા કાર્ય કહીએ છીએ, તે અનિર્વચનીય છે કારણકે કાર્યને

કાર્ય (અથવા પરિણામ) અનિર્વચનીય છે અને તેથી જ તે અસત છે. જૈનમત વધારે વાસ્તવવાદી (Realistic) છે, કારણ કે યથાર્થ અનુભવની ભૂમિકા પર તે સ્થાયી છે. અનુભવમાં એમ ભેદો આવે છે કે કાર્ય, કારણમાં અમુક અંશે છે અને અમુક અંશે નથી. આ બંને હકીકત ભેગી કરીને સમજાવીના ચોથા ભંગ પ્રમાણે જૈનો એમ કહે છે કે કાર્ય (પરિણામ) અવકાશ છે. આવા સ્વરૂપમાં જૈનમત વેદાંત મતના જેવો લાગ્યા કરે. વેદાંત અને જૈન, બંનેના મત પ્રમાણે કાર્ય (પરિણામ) તું વર્ણન શબ્દ દ્વારા યથાર્થ રીતે થઈ શકતું નથી અને આ અર્થમાં વેદાંત મત અવિરુદ્ધ ગણી શકાય. પરંતુ દુર્ભાગ્યની વાત છે કે વેદાંત એકાંતપણાનો આગ્રહ રાખીને કહે છે કે કાર્ય (પરિણામ) અનિર્વચનીય છે, એટલે કે અસ્વાળે અસત છે. આથી ઉલટું જૈનોનું કહેવું એમ છે કે કાર્ય અનિર્વચનીય હોવાથી 'અસત' બની જતું નથી. અનિર્વચનીયતા નિરપેક્ષ નથી. કાર્ય અમુક અંશે જ અનિર્વચનીય રહે છે. અનિર્વચનીયતાનો અર્થ તે અસત છે એમ નહિ, પણ તેથી ઉલટું, કાર્યમાં ભાવાત્મક અને અભાવાત્મક ધર્મો રહેલા છે, તેનું સ્પષ્ટ-સૂચન કરે છે.

પરસ્પર વિરોધવાળા અનેક દાર્શનિક મતમતાંતરોનું અમોઘાન સ્થાપાદ્યથી કેવી રીતે થઈ શકે, તેનાં ઘણાં-ઉદાહરણ આપી શકાય. હવે તો એક જ વધારે દષ્ટાંત આપીને અનેકાંતવાદની સર્વલક્ષી સંપૂર્ણતાની સમીક્ષા અમે પૂરી કરીશું. શબ્દની નિત્યતામા મીમાંસા માને છે, એ તો સુપ્રસિદ્ધ છે. તેથી ઉલટું ન્યાય એમ કહે છે કે શબ્દોની ઉત્પત્તિ તથા પ્રયોગ આકસ્મિક છે. આદિ અને અતવાળી હોવાથી, શબ્દ ઘટનાઓ, અનિત્ય છે આ બંને મતો આ તિમ વિરોધવાળા છે અને જૈન

દર્શન બન્નેનું સમાધાન કરી શકે છે. બન્ને મત અંશતઃ સત્ય છે, તેથી કેવી રીતે બન્નેનું સમાધાન થઈ શકે તે જૈન દર્શન બતાવે છે. જૈનમત પ્રમાણે નૈયાયિકોનું કહેવું અંશતઃ સત્ય છે, કારણ કે શબ્દ સ્પષ્ટ રીતે માનવ પ્રયત્નથી ઉત્પન્ન થાય છે, માટે જ અનિત્ય છે. બીજી રીતે જોઈએ તો, શબ્દ, જડ દ્રવ્યનો પર્યાય છે. શબ્દોનો આધાર દ્રવ્યના પુદ્ગલો છે અને દ્રવ્યરૂપે પુદ્ગલ નિત્ય છે. તેથી આધારભૂત દ્રવ્યની અપેક્ષાએ શબ્દ નિત્ય છે અને મીમાંસકોનો શબ્દ-નિત્યત્વ-વાદ અમુક અંશે સાચો છે. આ રીતે ન્યાય અને મીમાંસા બન્ને પરસ્પર વિરુદ્ધ છતાં અંશતઃ સત્ય છે. શબ્દ પરિણામ દૃષ્ટિએ અનિત્ય અને તેના આધારભૂત નિત્ય દ્રવ્યની અપેક્ષાએ નિત્ય છે. બન્ને મતો એટલા માટે અસત્ય ઠરે છે કે શબ્દ પરત્વે તેમનો ખ્યાલ સમગ્ર રીતે પૂર્ણ નથી. ઉપર બતાવ્યા પ્રમાણે, શબ્દની બાળતમાં, સ્યાદ્વાદનો ખ્યાલ સમગ્રરીતે સંપૂર્ણ છે કારણ કે ન્યાય અને મીમાંસાના પરસ્પર વિરોધનું સમાધાન તે પર્યાય-દૃષ્ટિથી અને દ્રવ્ય-દૃષ્ટિથી કરી શકે છે.

તદુપરાંત, બીજાં ઘણાં દૃષ્ટાંતો આપી શકાય કે જેમાં દર્શનશાસ્ત્રોએ શરૂઆતમાં એકાંતપણે તત્ત્વવિચાર કર્યો હોય પણ પાછળથી એ પદ્ધતિ પડતી મૂકીને લોકોને પોતાનો મત બુદ્ધિગ્રાહ્ય બની શકે એટલા માટે જ સ્યાદ્વાદની પદ્ધતિનો ખાસ ઉપયોગ કર્યો હોય. દાખલા તરીકે નૈયાયિકોના ‘સામાન્ય’ અને ‘વિશેષ’ બાળત વિચાર કરીએ. જીદીજીદી વ્યક્તિઓમાં સમાન ગુણધર્મોનું એક જૂથ રહેલું. જોવામાં આવે છે; વળી પ્રત્યેક વ્યક્તિને અમુક એવી ખાસીયતો છે કે જેથી દરેક વ્યક્તિ બીજાથી ભિન્ન છે એ અનુભવસિદ્ધ હકીકત ઉપરથી સામાન્ય અને વિશેષ બન્નેનો સ્વતંત્ર સ્વીકાર નૈયાયિકોએ કર્યો

છે. પણુ યથાર્થ અનુભવમાં આપણે જોઈ શકીએ છીએ કે, વ્યક્તિમાં સામાન્ય અને વિશેષ જુદું જુદું જોવામાં આવતું નથી, પણ સાથે જ હોય છે. હવે જનનેનો સંયોગ કરવા માટે નૈયાયિકોને ખાસ ચુકિત વાપરવી પડી છે. સામાન્ય અને વિશેષ લિખ્ત છે, એમ માનવા છતાં વ્યક્તિમાં તે સમવેત જની જાય છે. ખરી રીતે વસ્તુસ્થિતિ તો આમ જ છે પણ ન્યાયના પોતાના મત પ્રમાણે તે સુસંગત નથી, કારણ કે તુરત જ એક પ્રશ્ન ઊઠે છે કે તો પછી બે પરસ્પર વિલિખ્ત વસ્તુઓ જોડાઈ જઈને કેવી રીતે એકરૂપ દેખાઈ શકશે? આનો ખુલાસો અનેકાંતવાદ આપે છે. અનેકાંતવાદ પ્રમાણે સામાન્ય અને વિશેષ લિખ્ત ખરાં, પણ અપેક્ષાએ જ. સામાન્ય એટલે સમાન ગુણધર્મોનો સમૂહ અને વિશેષ એટલે લાક્ષણિક ગુણધર્મો. એકાંત દષ્ટિએ સામાન્ય અને વિશેષ પરસ્પર લિખ્ત દેખાય છે, પણ વસ્તુતઃ એક બીજાથી સ્વતંત્ર તેઓ રહી શકે નહિ. પ્રત્યક્ષ અનુભવમાં વિશેષ દ્વારા સામાન્ય પ્રતીત થાય છે અને વિશેષ એ સામાન્યનાં પયાયરૂપે દેખાય છે. આ પ્રમાણે સ્વાદ્વાદનું માનવું છે. ન્યાય-મતમાં સામાન્ય અને વિશેષ વચ્ચે ન સમજી શકાય તેવો વિરોધ ને ઉત્પન્ન થયો છે, તેનું સમાધાન સ્વાદ્વાદથી સંતોષકારક રીતે થઈ જાય છે.

અનુભવગમ્ય જગત પરત્વે વેદાંતને પણ આવી જ મુશ્કેલી નડે છે. વેદાંતમતમાં બ્રહ્મ એક માત્ર સત્તા છે, છતાં જગત છે, એ જાણતો વેદાંત ઈન્કાર કરી શકે નહિ, કારણ કે પ્રતિ-ક્ષણે તે અનુભવાય છે. વેદાંત મત પ્રમાણે જગતનું તેના આધાર-ભૂત સત્(પછી તે ગમે તે હોય)થી જુદું અસ્તિત્વ છે જ.

નહિ. આમ, બ્રહ્મ મિથ્યા ટોઇ પણ વસ્તુની મત્તા નથી અને તેથી જ પોતાના મતવ્ય અનુમાર વેદાતને જાહેર કરવું પડે છે કે જગત્ અનત્ છે, છતાં તેને કબૂલ કરવું પડે છે કે જો કે જગત્નું અસ્તિત્વ અથવા મત્યત્વ નિર્પેક્ષપણે નથી જ છતાં જગત્નું અસ્તિત્વ નથી અથવા તો જગત્ તદ્દન અમત્ય છે, એમ પણ કહી શકાતું નથી. વેદાતનો દૃષ્ટિકોણ કેવળ નકારાત્મક છે, છતાં જગત્ની વિવિધતાનો નીકાર તેને ન-દૃષ્ટકર્યે કરવો પડે છે-જગત્ છે એમ પણ નથી, તેમજ જગત્ નથી એમ પણ નથી એમ કહીને. તેથી વેદાત એવા અનુમાન પર આવે છે કે જગત્ એ પરસ્પર વિરુદ્ધ વિધાનોનું ધામ હોવાથી અનિર્વચનીય છે. જગત્મા પરસ્પર વિરુદ્ધ ગુણધર્મો દેખાય છે એમ વેદાત કહે છે, તે ખરેખર સાચું છે પણ તેમાથી જે અનુમાન કાઢવામા આવે છે તે સુસંગત નથી, તેમજ બુદ્ધિશ્રાદ્ધ પણ નથી. હકીકતોને નકારાત્મક રૂપે જાણ કરવાને બદલે વેદાંતે ખુલા હૃદયે કબૂલ કરવું જોઈએ કે દ્રવ્યરૂપે જગત્ સત્ય છે, પણ પચાચરૂપે જગત્ની ઘટનાઓ અનિત્ય હોવાથી તે અસત્ય છે વેદાંતે આમ કહ્યું હોત તો, વેદાત મત અને તેમાથી ફલિત થતા અનુમાનો વધારે બુદ્ધિ શ્રાદ્ધ બનત અને જગત્ વિશેનો તેનો અસ્પષ્ટ ખ્યાલ દૂર કરી શકાત.

બૌદ્ધોનો શૂન્યવાદ, તેના વિધાનો નકારાત્મક હોવા છતાં, કોઈપણ તત્વવિચારકથી તદ્દન ઉપેક્ષા કરવા લાયક નથી. ‘વસ્તુનું અસ્તિત્વ નથી’ એવું વિધાન જ્યારે તો કરે છે, ત્યારે એક અપેક્ષાએ તો સાચું છે. ‘વસ્તુ નથી એમ પણ નથી’ એ વિધાન પણ અશત સાચું છે. ‘વસ્તુ સત્ પણ નથી અને અસત્ પણ નથી’ એમ કહેવામા પણ તે ભૂલ કરતું નથી

અને છેલ્લે, વસ્તુ સત્ અને અસત્ બન્નેથી સિત્ત નથી, એમ કહેવામાં પણ શૂન્યવાદ સાચો છે. આવા વાક્યપ્રયોગવડે શૂન્યવાદીઓ વસ્તુનું નિષેધાત્મક દર્શન ઉભું કરે છે. પણ પ્રત્યેક વાક્ય અમુક અંશે સાચું છે, પણ નિરપેક્ષરીતે સાચું નથી એમ ખતાવી શકાય. સ્યાદવાદ એ રીતે ખુલાસો કરે છે અને એ ખુલાસાથી જ બૌદ્ધોનો નર્યો નિષેધવાદ કે જે બુદ્ધિ-આદ્ય ને તર્કસંમત નથી, તે ત્યાજ્ય બને છે.

ખરી હકીકત એમ છે કે દરેક દર્શનશાસ્ત્રમાં પૂર્વ-ગૃહીત સિદ્ધાંતો પહેલેથી સ્વીકારી લેવામાં આવે છે, પણ જ્યારે અનુલભમાં આવતી હકીકતો તેમની સામે ખડી થાય છે, ત્યારે મૂળ સિદ્ધાંતોમાં ઓછોવત્તો ફેરફાર કરવાની જરૂર પડે છે. આવી રીતે તે સ્યાદવાદ તરફ વળે છે. વિજ્ઞાનવાદી બૌદ્ધો વિજ્ઞાનો (ideas) એકબીજાથી પૃથક્ છે એ વાતનો ઇન્કાર કરી શકે નહિ, છતાં બધાં વિજ્ઞાનો (ideas) વિજ્ઞાન-રૂપે એક છે, એમ તેઓ કહે છે. આ કથન પરોક્ષ રીતે વિજ્ઞાનો- (ideas) નું પૃથક્ત્વ સ્વીકારે છે. ચાર્વાકોનું કહેવું એવું છે કે ચેતના એ જડપરમાણુઓના સંયોગથી ઉત્પન્ન થાય છે. છતાં આ ચેતનારૂપી પરિણામ એ શું છે? પાર્થિવ પરમાણુ અથવા બીજા કોઈ પરમાણુની સાથે તે તદાત્મ છે? ના. જો એમ હોય તો પાર્થિવ પરમાણુઓથી બનેલા ઘટને પણ ચેતના હોય, તો પછી આ પરમાણુઓથી સિત્ત શું ચેતના છે? ના. કારણ કે જો સિત્ત કહીએ તો ચાર્વાકોએ માનેલા ચાર દ્રવ્યો નહિ, પણ પાંચ થાય. આ હકીકત ખતાવી આપે છે કે ચેતનાનો વિચાર ઘણા દષ્ટિબિંદુઓથી કરવો જોઈએ, એ વાત ચાર્વાકોને માન્ય રાખવી પડે છે: કારણ કે અમુક અંશે ચેતના જડપરમાણુઓ સાથે જાણે કે તદાત્મ રહેલી

જોવામાં આવે છે અને અમુક અંશે તેનાથી ભિન્ન પણ છે. પ્રમાતા, પ્રમાણ અને પ્રમેય આ ત્રણ જ્ઞાનનાં ઘટક તત્ત્વો છે એમ મીમાંસા માને છે, છતાં જ્ઞાન તો એક છે. આ રીતે મીમાંસા, સ્યાદ્વાદની અનેકત્વમાં એકત્વને (unity in plurality) જોવાની દૃષ્ટિ સમીપ જાય છે. સત્, રજ્ઞસ્ અને તમસ્ એક મૂળ પ્રકૃતિના આ ત્રણ ભિન્ન ગુણો છે, એમ કબૂલ કરીને અનેકાંતવાદ સાચો છે, એમ પરોક્ષ રીતે સાંખ્ય એકશર કરે છે. મૂળસ્વભાવે સુક્ત, પણ વ્યવહારદશામાં બદ્ધ, એવો આત્મા વિશેનો ખ્યાલ પણ અનેકાંતને અનુકૂળ છે. વસ્તુમાં સામાન્ય અને વિશેષ બન્ને છે, એવો ભાદ્ર શાખાના મીમાંસકોનો મત સ્યાદ્વાદની બહુ જ સમીપ છે. ઘડાનાં જડ પરમાણુઓ નિત્ય છે, પણ ઘડો પરપરાએ પરમાણુઓનું અસ્થિર કાર્ય હોવાથી અનિત્ય છે, એવો ન્યાય-વૈશેષિકમત સ્યાદ્વાદનો સ્વીકાર કરે છે, કારણ કે પર્યાયરૂપે ઘડો અનિત્ય છે પણ દ્રવ્યરૂપે તે નિત્ય છે. વાદ અથવા શબ્દ જે નિત્ય છે તે વૈખરીવાણી, મધ્યમા વાણી અને પર્યંતી વાણીમાં પરિણમે છે એવો મીમાંસકમત, તથા કૂટસ્થ નિત્ય આત્માને જાત, સ્વમ અને સુષુપ્તિની અવસ્થાઓ પ્રાપ્ત થાય છે એવો વેદાંતમત, આ બન્ને વસ્તુતઃ અનેકાંતવાદના માયા પરંપરાએલા દેખાય છે.

હવે, પશ્ચિમના તત્ત્વજ્ઞાનનો ઇતિહાસ જોઈએ, તો આવું જ વલણ દેખાશે. દાખલા તરીકે (૧) પ્લેટોનાં તત્ત્વદર્શનમાં મૂળ સત્ તત્ત્વો (archotypal and eternal ideas) નું વ્યવહાર ભૂમિકા પર અવતરણ થાય છે (૨) એરિસ્ટોટલનું આંતરગ્રાહ્ય તત્ત્વ (immanent idea) જગતની વસ્તુઓમાં બહિર્ગ્રાહ્ય બને છે. (૩) સ્પીનોઝાનું અનુભવાતીત દ્રવ્ય (Transcendental Substance) એતના તથા જગતરૂપે પરિણમે છે. (૪)

લાઇબનીઝનાં 'Window-less monad' (એટલે કે સજીવ પરમાણુઓ કે જેમાં કોઈથી પ્રવેશી શકાય નહિ, તેવાં સ્વપ્રતિષ્ઠિત અથવા તો બાહ્ય અસરથી મુક્ત છે) આ પરમાણુઓમાં પણ જગત્ પ્રતિબિંબિત થાય છે (૫) કેન્ટનાં 'Things-in-themselves' એટલે કે સ્વપ્રતિષ્ઠિત તત્ત્વો કે જે, જો કે કેવળ તર્કગમ્ય છે, છતાં વ્યવહારમાં પણ બહુ જ ઉપયોગી લાગ લગવે છે. (૬) સ્પેન્સરના અજ્ઞેય તત્ત્વ (Unknowable) નો જડ અને ચેતનરૂપે આવિર્ભાવ (૭) આત્મમર્યાદાઓને સ્વીકારવાવાળો ફીક્ટે (Fichte) નો નિરપેક્ષ આત્મવાદ (૮) હેગલનો નિરપેક્ષ વસ્તુવાદ (Absolute Idea) જેમાં નિરપેક્ષ વસ્તુમાંથી વિકાસ અને ઉત્ક્રાંતિ (evolution) થયાનો સ્વીકાર છે. ઉપર જણાવેલા બધા વાદોમાં એક વસ્તુનો સ્વીકાર તો સ્પષ્ટ દેખાય છે કે મત્ત એ નિરપેક્ષ અને કૂટસ્થ વસ્તુ નથી, પણ અનેક ગુણધર્મોવાળી ચેતનવંતી, સક્રિય અને પ્રાણુવાન વસ્તુ છે.

આ ઉપરથી જણાઈ આવશે કે સમ્મલંગનો વ્યવહારમાં કેટલો બધો સચોટ ઉપયોગ થઈ શકે છે. સમ્મલંગના જ્ઞાનથી વસ્તુનું યથાર્થ જ્ઞાન થાય છે એમ આપણે સ્વીકારીએ, તો આપણે સમ્મલંગનો ઉપયોગ વ્યાપક બનાવવો જોઈએ, અને કોઈપણ વિષયને તેની કસોટીએ ચડાવીને તપાસવો જોઈએ. આ જ ધોરણે આપણે વ્યવહારમાં, કોઈ નિર્ણય સારો છે કે ખરાબ, સમાજવ્યવસ્થા સારી છે કે ખરાબ, કોઈ સંસ્થા મારી છે કે ખરાબ, કોઈ માન્યતા સાચી છે કે ખોટી વગેરે અનેક મુદ્દાઓને તપાસવા જોઈએ. આવી બાબતોમાં દરેક માણસે પોતાને પ્રશ્ન પૂછવો જોઈએ કે આ પ્રશ્નની ખીજ બાજુ શી છે ?

ધર્મને નામે કસાયેલી લડાઈઓના લયંકર અત્યાચારોથી

જગતનો ઇતિહાસ બહુ સ્થળે કાળો અને ક્ષંકિત બન્યો છે. જે લોકોએ ધર્મને નામે લકાઇઓ આદરી, તે લોકો અનુનથી લગ્યા અને પોતાના દેહનો પણ બહુધા ભોગ આપ્યો. આ માણસો ખરાબ જ હતા, એમ કહી શકાય નહિ. વસ્તુતઃ એ લોકોના નિર્ણયો અને પ્રવૃત્તિઓ પ્રામાણિક માન્યતાના આધારે હતાં અને પોતાના નિર્ણય પ્રમાણે આચરવાનું બળ અને હિમ્મત તેમનામાં હતાં. પોતાના ધર્મને નામે આવાં ભયંકર કૃત્યો કરવાને તેઓ પ્રેરયા, તેમાં સ્વાર્થ-બુદ્ધિ અથવા બીજા ભૌતિક લાભો જ કારણભૂત બન્યાં હતાં, એમ પણ નહોતું. છતાં યુદ્ધો કરવાના તેમના નિશ્ચયોમાં તેમણે દુઃખદાયક ભૂલ કરી હતી કારણ કે તેમનામાં વિવેકબુદ્ધિ (judgment) દ્રવિત બની હતી. દરેક વસ્તુને બીજી બાજુ છે, તે વાત તદ્દન ચકતી મૂકવાને લીધે આમ થાય છે. પોતાની ધાર્મિક શ્રદ્ધા પરત્વે તેઓ પ્રામાણિક હોય છે. તેઓ ભૂલી જાય છે કે પોતાના ધાર્મિક મંતવ્યોથી બીજાઓ જુદા પડે છે, તેનો પણ વિચાર કરવો જોઇએ; કારણ કે પોતે જેમ પોતાનો મત પ્રમાણભૂત ગણે છે, તેમ બીજાઓ પણ પોતાનો મત પ્રમાણભૂત ગણે છે. ધાર્મિક મંતવ્ય બાબત સાચા નિશ્ચય પર આવવા માટે પોતાનાથી ભિન્ન મંતવ્ય ધરાવનારાઓના દૃષ્ટિકોણ પર પણ વિચાર કરવો જોઇએ. જેમકે, સત્યને શોધનાર માણસ, સ્યાદાદના પ્રથમ લંગો ઉપર જ આધાર ન રાખતાં, બીજા લંગમાં નિર્દેશોદ્ધી નકારાત્મક બાજુ પણ તપાસે છે અને સાતે લંગદારા વસ્તુ સ્થાપિત થાય ત્યારે તેનો સ્વીકાર કરે છે. આવી રીતે ધાર્મિક શ્રદ્ધાવાળો માણસ વર્તે તો તેને ધર્મની બાબત સત્ય અને સંપૂર્ણ જ્ઞાન પ્રાપ્ત થાય અને ધર્માધતાની વૃત્તિમાંથી બચી

જાય. ખ્રીસ્તી ધર્મના નામે થયેલાં નામચીન યુદ્ધો (crusades)-નો ગમે તેટલો મહિમા ગવાય, પણ તે યુદ્ધો ખરેખર ત્રાસદાયક દુષ્કૃત્યો હતાં અને તે અનિવાર્ય તો નહોતાં જ. સ્કામ સ્કામા લડનારા બન્ને પક્ષોની વિવેકબુદ્ધિ દૂષિત હતી. દરેક પક્ષે, સ્કામા પક્ષના મંતવ્યોની અવગણના કરી. સામા પક્ષના મંતવ્યો પણ આધારભૂત હોઈ શકે, તેનું વિસ્મરણ થયું અને પરિણામે અનેક હસકાઓ મુઘી લયંકર લડાઈઓ રહી.

આજના સામાજિક વાતાવરણમાં, સ્થાપિત સમાજ-વ્યવસ્થા અને સામ્યવાદી આદર્શ વચ્ચેની અથડામણના ભણુકારા સંભળાય છે. બન્ને વચ્ચેનો ભેદ એટલો તો ઉગ્ર જણાય છે કે માનવ જાતનું લાવિ લયંકર શક્યતાઓથી ઘેરાયેલું દેખાય છે. છતાં આ અથડામણ અનિવાર્ય નથી જ. દરેક પક્ષ એમ માને છે કે દેશ, કાળ અને સમાજનું વલણ તથા લોકમાનસ, આ બધી વસ્તુઓને લક્ષમાં રાખીએ તો પોતાનો પક્ષ સાચો છે, એમ લાગે છે અને તેથી જ બીજા પક્ષના લોકો ઉપર પોતાનું મંતવ્ય ઠોકી બેસાડવાનો પોતાને હક્ક પ્રાપ્ત થાય છે, એમ મને છે. એક વાત દરેક પક્ષ ભૂલી જાય છે અને તે એ છે કે જેવી સ્થિતિ અને જેવા સંયોગો પોતાના છે, તેવી રીતે જ સામા પક્ષને પણ છે માટે સામા પક્ષવાળાને પોતાની જ માન્યતાઓને અને આદર્શોને વળગી રહેવું ખરાખર વ્યાજબી લાગે છે.

હાલની પ્રજાઓમાં પ્રવર્તતી સામાજિક નીતિનાં ધોરણો-માં પણ ખૂબ ભિન્નતા દેખાય છે. હિટલરના અનુયાયીઓ એમ માનતા કે, જર્મનલોકો ટ્યુટોનિક જાતિના હોવાથી યુરોપમાં સૌથી ઊંચા છે અને માનવજાતરૂપી વૃક્ષના પુણ્ય સમાન છે અને તેટલા માટે તેમની નસોમાં જે, લોહી વહે છે,

તે ગમે તે ભોગે શુદ્ધ રીતે જળવાવું જોઈએ. આ માન્યતાને પરિણામે પ્રત્યેક જર્મનનું સૌથી મોટું કર્તવ્ય પોતાના લોહીની શુદ્ધતા જળવવાનું બન્યું અને ઘણીવાર તો આ પ્રયત્નોમાં અમાનુષ કૂરતા પણ વપરાતી. આજના જમાનામાં વેપાર કરતી પ્રજાનો ગુણ, પોતાના રાષ્ટ્રની સંપત્તિ જે ઉપાયોથી વધે, તેવા ઉપાયો યોજવામાં મનાય છે. આ કહેવાતા રાષ્ટ્રીય સદ્ગુણનું પરિણામ એ આવે છે કે, તે રાષ્ટ્ર જગતની ખીણ પછાત પ્રજાઓનું મારી પેઠે આર્થિક શોષણ કરે છે. આ બંને રાષ્ટ્રીય નીતિનાં પોરણાં અનૈતિક છે. પ્રત્યેક એકપક્ષી છે અને ખીણ લોકોને જીવવાનો અધિકાર છે, એ વાત ભૂલી જાય છે.

આજે આદર્શોની અને મંતવ્યોની પરસ્પર અધઠામણ જોવામાં આવે છે અને તેમાંથી ભયંકર પરિણામો આવવાનો સંભવ છે. માનવજાતના હિતચિંતકો ભાવી ત્રીજા વિશ્વયુદ્ધનાં ચિહ્નો આંખમાં જુએ છે. અને તેને અટકાવવા ખૂબ પ્રયત્નો કરી રહ્યા છે. જગતની પ્રજાનો સંઘ (U.N.O.) આ હેતુ પાર પાડવા રચાયે છે અને પોતાની રીતે કામ કર્યું જાય છે. પણ શુદ્ધ અટકાવવા માટેના તેના પ્રયત્નો કેટલે અંશે સફળ થશે, તે સંશયાત્મક લાગે છે. અમને તો એમ લાગે છે કે પ્રજાસંઘ (U.N.O.) જોટા માર્ગે છે. યુદ્ધ નિવારવાના તેના ઉપાયો મોટે ભાગે ચંત્રવત્ અને અસ્વાભાવિક છે. યુદ્ધ સામગ્રીઓની મર્યાદા બાંધવી, કોઈપણ રાષ્ટ્રનું લડાયક બળ કેટલું છે, તેના પર દેખરેખ રાખવી અને આવા ખીણ ઉપાયો તાત્કાલિક અસરકારક કદાચ નીવડે, પણ હંમેશાંને માટે, યુદ્ધને તે અટકાવી શકે નહિ. હા, જો પ્રજાઓના લડાયક માનસનો મૌલિક ફેરફાર થાય તો, ભવિષ્યની લડાઈઓને નિવારવા માટે દરેક

રાષ્ટ્રે પોતાના જ દષ્ટિબિંદુથી વિચાર કરવો જોઈએ નહિ, પરંતુ ખીજાં રાષ્ટ્રોના દષ્ટિકોણથી પણ વિચાર કરવો જોઈએ અર્થાત્ આ પ્રશ્નનો સર્વાંગીપણે વિચાર કરવો જોઈએ. આ જ સિદ્ધાંત રાષ્ટ્રોના નૈતિક આચરણનો પાયો હોવો જોઈએ—જે લઠાઈ અટકાવવી હોય તો. જેમ રાષ્ટ્રનું તેમ વ્યક્તિનું સમજવું, દરેક વ્યક્તિએ પોતાના નૈતિક આચરણને શુદ્ધ અને નિર્દોષ રાખવું હોય તો, તેણે પણ આ સિદ્ધાંત પ્રમાણે વર્તવું જોઈએ.

ઉપર બતાવેલી દષ્ટિએ, કોઈપણ રાષ્ટ્ર અથવા વ્યક્તિ આમાનિક, રાજકીય અથવા ધાર્મિક પ્રશ્નોનો ઉકેલ લાવવા પ્રયત્ન કરે, તો પરસ્પર અથડામણ દર થાય અને શાંતિભર્યું સમાધાન થઈ શકે. આ દષ્ટિ તેજ અનેકાંતવાદની દષ્ટિ છે. આજના વિશ્વપ્રશ્નોનો તેમજ વ્યક્તિગત જીવનના કૂટ કોયડાઓનો ઉકેલ લાવવા માટે સ્વાધ્યાયની શુભ આવી જોઈશે. કોઈ કદાચ વાંધો ઉઠાવશે કે અનેકાંતવાદનો વ્યવહાર ઉપયોગ કયાંય પણ જોયો નથી. આ કદાચ સાચું હોય, પણ તેનો અર્થ એવો નથી કે સિદ્ધાંત કોઈપણ રીતે પ્રાણુવાન અને શક્તિશાલી નથી. અનેકાંતવાદ સ્પષ્ટ બતાવી આપે છે કે—આજનું જગત્ સ્વાર્થ-લાલો પાછળ ગાંડું થઈ, ખોટે રસ્તે દોડ્યું જાય છે । ખીજે કયાંય નહિ તો હિંદુસ્થાનમાં ગ્રામીણ કાળમાં સ્વાર્થ-ત્યાગનાં કૃત્યો તો સર્વસાધારણ હતાં. બળ અને પ્રતાપમાં સૌથી થડી જાય તેવા રાજાઓએ, સત્તાની દોષે હોવા છતાં, પોતાના સર્વસ્વનો ત્યાગ કરીને એક લિશ્તુકનું જીવન સ્વીકારવાનું પસંદ કર્યું હતું. મહાન ચન્દ્રગુપ્તે, ગાદી ત્યાગ કરીને જૈન સાધુ તરીકે જૈનધર્મની દીક્ષા લીધી હતી. તેના પૌત્ર અશોકની પાસે અખૂટ દુન્યવી બળ અને દેશો જીતી લેવાની તકો હતી, છતાં તેણે દેશો જીતવા હિંસક

શસ્ત્રો વાપર્યાં નહિ. અશોકનો પ્રસિદ્ધ વંશજ સંપ્રતિ, કે જે પ્રખ્યાત જૈન રાજા થઈ ગયો, એ પણ એવો જ ક્ષમાવાન અને ઉદારચિત્ત હતો. કલિંગનો મહાન જૈન રાજા ખારવેલ પણ એવો જ મહાન હતો. મગદ્ હર્ષવર્ધન, ઘણીવાર ગરીબોને દાન દેવા માટે પોતાની તિબેરી વાપરી નાખતો. એક ઉચ્ચ આશયની ખાતર ભામાશાએ પોતાનું દ્રવ્ય-સર્વસ્વ આપી દીધું. આ બધાં ઉદારચિત્તનાં દષ્ટાંતોની પાછળ એવી દષ્ટિ રહેલી છે કે બીજા લોકોના સ્થિતિ સંયોગો-નહિ કે માત્ર પોતાના-તરફ ધ્યાન આપીને જીવનવ્યવહાર કરવો જોઈએ. અને આ સ્વાદ્વાદની જ દષ્ટિ છે.

બધી બાબતોનો ડહાપણભર્યો વિચાર કરવાથી યુદ્ધ કેવી રીતે અટકાવી શકાય, તેનું દષ્ટાંત તક્ષશિલાના 'રાજાએ યુદ્ધ વિશે ઉદ્ગારો કાઢ્યા છે, તે પૂરું પાડે છે. શ્વેટાર્કના લખેલા પુસ્તકમાં નીચે પ્રમાણે છે:—

“તક્ષશિલાનો રાજા બહુ જ ડાહ્યો હતો, તેથી એલેક્ઝાન્ડરની મુલાકાત લીધા પછી તેણે આ પ્રમાણે એલેક્ઝાન્ડરને કહ્યું: તમારી અને મારી વચ્ચે એવું શું કારણ છે કે જેથી યુદ્ધ કરવું પડે? જમીન અને પાણી કે જેને માટે લોકો લડી મરે છે, એ લેવા ન આવ્યા હો તો પછી આપણે શા માટે લડીએ? હવે સોનું, રૂપું અને એવી બીજી સંપત્તિની બાબતમાં તમારાથી હું વધારે સંપત્તિવાન હોઉં, તો મારી સંપત્તિમાંથી તમને ભાગ આપીશ અને જો હું તમારાથી વધારે દરિદ્ર કેવા એછો સંપત્તિવાળો હોઉં, તો તમારી ઉદારતામાં હું જરૂર ભાગ પડાવીશ.”

તક્ષશિલાના રાજાના આવા વલણથી એલેક્ઝાન્ડર સાથેનું જે ‘લયકંર યુદ્ધ’ થાત, તે યત્ન અટકી પડ્યું. શું તેની પાસે

દ્રવ્યસામગ્રી કે સુદ્ધસામગ્રી નહોતી ? એમ તો નહિ જ. વળી પાછો 'પ્લુટાર્ક' કહે છે તેમ “ હિંદમાં તક્ષશિલાનું રાજ્ય ઈશ્વર જેવડું મોટું હતું. તેની જમીન ઘાસચારા માટે ઉત્તમ હતી અને બધી રીતે કૃષ્ણરૂપ હતી.”

ત્યારે શું તક્ષશિલાનો રાજા નીતિ-સીરુ હતો ? ના. એમ કહેવાય છે કે એ બહુ ડાહ્યો માણસ હતો અને હિંદના સાધુ-સંતોની ઉપર પણ તેનો ખૂબ પ્રભાવ પડ્યો હતો કે જે એક બીકણ અને નબળા રાજામાં જેવામાં આવે નાહ. ગ્રીકો જેને કેલેનસ કહે છે, તે એક મહાન ભારતીય સંતપુરુષ હતો. એલેક્ઝાંડરે તે સંતપુરુષને પોતાની પાસે આવવા કહેણુ મોકલ્યું. સદેશો લઈ જનાર માણસ પ્રસિદ્ધ ડાયોજનીસનો શિષ્ય એનેસીકીડસ હતો. જ્યારે તે પેલા સંતપુરુષ આગળ ગયો ત્યારે તે સંતે જરા કડકાઈથી અને તોછડાઈથી તેને આવકાર આપ્યો. તે સંતે કહ્યું “ એ સિદ્ધાંત સમજવો હોય તો, સર્વત્યાગી નિર્ઝન્ય જેવા થઈને આવો.” ‘પ્લુટાર્ક’ તેના પુસ્તકમાં જણાવે છે કે, આ મહાન હિંદના સંતે, એનેસી-કીડસને ચોકખું સંલગ્નાવ્યું કે “ તું તો એલેક્ઝાંડરનું નામ લે છે પણ ખુદ જ્યુપીટર દેવ પામેથી આવતો હો, તો પણ મારી શરત ફરશે નહિ. ”

કેલેનસ એક આવો નિર્ભય નિર્ઝન્ય સાધુ હતો. સંભવ છે કે એ જૈન યતિ હોય. ગમે તે હો, પણ વિશ્વવિજયી સમ્રાટનું આમંત્રણ તિરસ્કારવા પૂરતી હિંમત તેણે બતાવી હતી. છતાં તક્ષશિલાના રાજાના આગ્રહને વશ થઈ, એ ધર્માભિમાની સંતપુરુષ એલેક્ઝાંડરને મળ્યો હતો. આ હકીકત બતાવી આપે છે કે તક્ષશિલાનો રાજા ખૂબ જ ધાર્મિક વૃત્તિવાળો હશે. અખુટ સામગ્રી અને યુદ્ધિબળ હોવા છતાં

છે. તેથી વર્તમાનમાં રાજ્યની ધુર પ્રજાકીય પ્રતિનિધિઓના હાથમાં છે. પરંતુ મુરાજ્યના સિધ્ધાંતો તો અનાતન છે. આ સિદ્ધાંત તે પ્રજાના સર્વાંગીણ વિકાસનો અને પ્રગતિનો છે. આને તો એ પ્રશ્ન ઉભો થયો છે કે પ્રજાનું પ્રતિનિધિ કોણ? સામ્યવાદીઓ એમ માને છે કે મજૂર વર્ગ જ પ્રજાને દેરી શકે અને મજૂર વર્ગ જ પ્રતિનિધિત્વ ધરાવી શકે. સામ્યવાદીઓનો તો આક્ષેપ છે જ કે મૂડીવાદીઓએ અત્યાર સુધી મજૂરવર્ગનું શોષણ જ કર્યું છે. રેમોકેટીક પક્ષ (લોકતંત્ર)-વાળા જો કે એમ માને છે કે લોકપ્રિય નેતાઓએ શામન કરવું જોઈએ, છતાં તેમનો આગ્રહ એવો છે કે ખરેખરા બુદ્ધિમાન અને શક્તિશાલી માણસોનું સ્થાન હમેશાં શાસનતંત્રમાં રાખવું જ જોઈએ. લોકતંત્રના અને સામ્યવાદના હિમાયતીઓ પરસ્પર ખૂબ જ વિરુદ્ધ છે. દરેક પક્ષ એમ માને છે કે તેનો રાજકીય આદર્શ સંપૂર્ણ રીતે ખામી વગરનો છે. આ ગ્રંથ-ડામાંથી બહાર નીકળવાનો માર્ગ એ છે કે બન્ને પક્ષનાં મંતવ્યો અમુક અંશે સાદા છે. સામ્યવાદીની દલીલ એવી છે કે લોકોની ઇચ્છા પ્રમાણે શાસનતંત્ર હોવું જોઈએ, એટલું જ નહિ પણ બધાનું પ્રતિનિધિત્વ હોઈ શકે, તેટલા વિશાળ પાયો પર સ્થાયેલું હોવું જોઈએ. આ દલીલ સાચી છે. લોકતંત્રમાં માનનારાઓ એમ કહે છે કે બુદ્ધિવાળાઓના અને શક્તિશાલીઓના હાથમાં શાસનતંત્ર જોઈએ. આ દલીલ પણ સાચી છે. બન્ને પક્ષો જ્યારે અંતિમ છેડા પર જાય છે, ત્યારે અસત્ય ઠરે છે. ઉદામ સામ્યવાદ, નૈતિકદષ્ટિએ નબળો અને નિકૃષ્ટ બની જવાનો સંભવ છે અને લોકતંત્રાત્મક શાસનોનો અંત લોક-પીડક અઘ્નપસંધાક રાજ્ય સત્તામાં આવી જવાનો ભય સ્યાદવાદદષ્ટિ આ બાબતમાં લાગુ પાડીએ તો બન્નેનાં

ઉદારતામાં મારાથી તમે ચઢી જાઓ, તે મને પાલવશે નહિ.”

એલેકઝાંડરે કહ્યું, તે પ્રમાણે કરી જતાંયું. અને જન્ને ગળાઓ વચ્ચે ખુબ સદ્ભાવવાળો અને જન્નેને હિતકારી સંબંધ ટકી રહ્યો હતો.

જે યુદ્ધને સદંતર નિવારણ હોય તે (૧) બીજાના મંતવ્યો પ્રત્યે સહિષ્ણુતા (૨) જે મુદ્દાઓ પર ઝઘડતા પક્ષો એકમત હોય, અથવા એકમત બનાવી શકાય, તે મુખ્ય મુદ્દાઓની છણાવટ અને (૩) પ્રત્યેકના ધાર્મિક મંતવ્યોમાથી ઉત્પન્ન થતા સામાજિક અને રાજનૈતિક પ્રશ્નોની વિચારણા, આ વસ્તુઓ મુખ્ય જોઈએ. આને માટે આ મુદ્દાઓનો સર્વાંગીણ અને કાળજીપૂર્વક વિચાર કરવો જોઈએ. કાયમી વિશ્વ-શાંતિ અથવા પૃથ્વી પર સમસાન્ય કેવી રીતે સ્થાપી શકાય અને તેને 'માટે શા શા ઉપાયો થોડેવા જોઈએ, એનું' દિશા-સૂચન કરીને અમારો આ નિબંધ પૂરો કરીશું.

કોઈ પણ રાષ્ટ્રની રાજનીતિ પરત્વે, આપણા પ્રાચીન ભારતવર્ષનો જે એક કાળજીનો સિદ્ધાંત છે કે “લોકહૃદયનું” રંજન કરે તે રાજ” તે લાગુ પાડવો જોઈએ. ભારતના ગાંધીજી કવિ કાલિદાસે રાજાનો આદર્શ આ રીતે રજૂ કર્યો છે -

‘પ્રજાના વિનયાધાનાદ્, રક્ષણાદ્ મરણાદપિ ।

પિતા પિતરસ્તાસાં કેવલં જન્મદેતવઃ ॥ ”

આ રાજ્યે એલેકઝાંડર સાથેનું યુદ્ધ થતું અટકાવ્યું અને ઉપરોક્ત કથનમાં તેનાં કારણો પણ અમે બતાવ્યાં છે. તેણે બતાવી આપ્યું છે કે અમુક સંજોગોમાં યુદ્ધ અનિવાર્ય બને છતાં તે અટકાવી શકાય. તેની દલીલો સ્યાદાદના ધોરણે છે. યુદ્ધના જુદાં જુદાં કારણોની કાળજીપૂર્વક સમીક્ષા તે દલીલોમાં છે. શું તેની દલીલો, દલીલોના આભાસ જેવી હતી ? ના. કારણ કે આ દલીલોમાં મનાતન સત્ય છે અને આજે પણ તે ઉપયોગી બની શકે છે. અમેરિકા અને રશિયા વચ્ચે પરસ્પર લાગણી તંગ બની છે અને ધીમે ધીમે આ બન્ને મહાન દેશો યુદ્ધ તરફ ધમકાતા જાય છે. શું આ યુદ્ધને અટકાવી ન શકાય ? રાષ્ટ્ર સંઘે (U. N. O.) વિચારેલી જડ યાંત્રિક યોજના વડે તો નહિ જ. પ્રામાણિક નીતિ ભાવનાનો ઉદય, રાષ્ટ્રોમાં થાય તો જ, યુદ્ધ અટકાવી શકાય. સ્ટેલિન અને ટ્રુમેન અનેકાંત દષ્ટિએ યુદ્ધનો વિચાર કરે અને તક્ષશિલાના રાજાની પેઠે એક બીજાને હૃદયપૂર્વક મળે અને વાતચિત કરે, તો યુદ્ધ જરૂર અટકાવી શકાય. બીજો કોઈ માર્ગ નથી. એટલું જ નહિં પણ, તદુપરાંત, બધાં રાષ્ટ્રોમાં પ્રામાણિક મૈત્રી અને સહૃદયતા સ્થપાય અને અદેખાઈ અને વહેંચધી ભરેલું રાષ્ટ્રમાનસ જે આજે સર્વત્ર દેખાય છે, તે દૂર થાય. ફરીથી તક્ષશિલાના રાજાનું ઉદાહરણ લઈએ. આ રાજાના ચિરસ્મરણીય શબ્દો છે:-

“ એલેકઝાંડરે તે રાજાની નીખાલસતાથી મુગ્ધ બનીને તેનો હાથ પકડ્યો અને કહ્યું “ શું, આ સભ્ય નમ્રતાદારા મારી સાથેના સંઘર્ષને દૂર કરવા ઇચ્છો છો ? તમે એમ માનતા હો તો જરૂર છેતરાઓ છો. હું તો તમારી સાથે ઝઘડવાનો જ. પણ આપણો આ સંઘર્ષ યુદ્ધનો નહિ હોય પણ કોણ કોના પર ઉપકાર કરે છે, તે પત્તે હશે: કારણ કે

ઉદારતામાં મારાથી તમે ચઢી જાઓ, તે મને પાલવશે નહિ.”

એલેકઝાંડરે કહ્યું, તે પ્રમાણે કરી બતાવ્યું. અને બન્ને રાજાઓ વચ્ચે ખુબ સદ્ભાવવાળો અને બન્નેને હિતકારી સંબંધ ટકી રહ્યો હતો.

જો યુદ્ધને સદંતર નિવારણ હોય તો (૧) ખીજના મંત્રીઓ પ્રત્યે સહિષ્ણુતા (૨) જે મુદ્દાઓ પર અધડતા પક્ષો એકમત હોય, અથવા એકમત બનાવી શકાય, તે મુખ્ય મુદ્દાઓની છણાવટ અને (૩) પ્રત્યેકના ધાર્મિક મતોઓમાથી ઉત્પન્ન થતા સામાજિક અને રાજનૈતિક પ્રશ્નોની વિચારણા, આ વસ્તુઓ મુખ્ય જોઈએ. આને માટે આ મુદ્દાઓનો સર્વાંગીણ અને કાળજીપૂર્વક વિચાર કરવો જોઈએ. કાયમી વિશ્વ-શાંતિ અથવા પૃથ્વી પર સમરાન્ય કેવી રીતે સ્થાપી શકાય અને તેને માટે શા શા ઉપાયો ચોક્કસ જોઈએ, એનું દિશા-સૂચન કરીને અમારો આ નિબંધ પૂરો કરીશું.

કોઈ પણ રાષ્ટ્રની રાજનીતિ પરત્વે, આપણા પ્રાચીન ભારતવર્ષનો જે એક કાળજીનો સિદ્ધાંત છે કે “લોકહૃદયનું રજન કરે તે રાજા” તે લાગુ પાડવો જોઈએ. — ભારતના અમર કવિ કાલિદાસે રાજાનો આદર્શ આ રીતે રજૂ કર્યો છે —

“પ્રજાના વિનયાધાનાદ્, રક્ષણાદ્ મરણાદપિ ।

સ પિતા પિતરસ્તાસાં કેવલં જન્મદેતવઃ ॥”

અર્થાત્ પ્રજાના વિનયનો (વિનયનો ખીજે અર્થ કેળવણી પણ થાય છે), રક્ષણનો અને ભરણપોષણનો પ્રબંધ રાજા કરે છે, તેથી પ્રજાનો સાચો પિતા રાજા કહેવાય છે. પ્રજાના પિતાઓ તો માત્ર સ્વૂળ દેહને જન્મ આપનારા જ છે.

આવા ત્યાગી અને દાનશૂર રાજાઓનો અત્યારે અભાવ

છે. તેથી વર્તમાનમાં રાજ્યની ધુર પ્રજાકીય, પ્રતિનિધિઓના હાથમાં છે. પરંતુ મુરાજ્યના સિધ્ધાંતો તો ચનાતન છે. આ સિદ્ધાંત તે પ્રજાના સર્વાંગીણ વિકાસનો અને પ્રગતિનો છે. આજે તો એ પ્રશ્ન ઉભો થયો છે કે પ્રજાનું પ્રતિનિધિ કોણ? સામ્યવાદીઓ એમ માને છે કે મજૂર વર્ગ જ પ્રજાને દોરી શકે અને મજૂર વર્ગ જ પ્રતિનિધિત્વ ધરાવી શકે. સામ્યવાદીઓનો તો આશય છે જ કે મૂડીવાદીઓએ અત્યાર સુધી મજૂરવર્ગનું શોષણ જ કર્યું છે. ટેમોક્રેટીક પક્ષ (લોકતંત્ર)-વાળા જો કે એમ માને છે કે લોકપ્રિય નેતાઓએ શાસન કરવું જોઈએ, છતાં તેમનો આગ્રહ એવો છે કે ખરેખરા બુદ્ધિમાન અને શક્તિશાલી માણસોનું સ્થાન હંમેશાં શાસનતંત્રમાં રાખવું જ જોઈએ. લોકતંત્રના અને સામ્યવાદના હિમાયતીઓ પરસ્પર ખૂબ જ વિરુદ્ધ છે. દરેક પક્ષ એમ માને છે કે તેનો રાજકીય આદર્શ સંપૂર્ણ રીતે ખામી વગરનો છે. આ અધ-ડામાંથી બહાર નીકળવાનો માર્ગ એ છે કે બન્ને પક્ષનાં મંતવ્યો અમુક અંશે ગ્રાહ્ય છે. સામ્યવાદીની દલીલ એવી છે કે લોકોની ઇચ્છા પ્રમાણે શાસનતંત્ર હોવું જોઈએ, એટલું જ નહિ પણ બધાનું પ્રતિનિધિત્વ હોઈ શકે, તેટલા વિશાળ પાયે પરસ્પર-ચેલું હોવું જોઈએ. આ દલીલ સાચી છે. લોકતંત્રમાં માનનારાઓ એમ કહે છે કે બુદ્ધિવાળાઓના અને શક્તિશાલીઓના હાથમાં શાસનતંત્ર જોઈએ. આ દલીલ પણ સાચી છે. બન્ને પક્ષો જ્યારે અંતિમ છેડા પર જાય છે, ત્યારે અસત્ય કરે છે. ઉદામ સામ્યવાદ, નૈતિકદૃષ્ટિએ નબળો અને નિકૃષ્ટ બની જવાનો સંભવ છે અને લોકતંત્રાત્મક શાસનોનો અંત લોક-પીડક અદ્યપસંધ્યાક રાજ્ય સત્તામાં આવી જવાનો ભય છે. સ્યાદવાદદૃષ્ટિ આ બાબતમાં લાગુ પાડીએ તો બન્નેનાં સારાં

તત્ત્વો લઈ શકાય. સુરાત્યનો જગતજૂનો સિધ્ધાંત અને તેની સાથેસાથ લોકપ્રિય અને શક્તિશાલી રાજનૈતિક પુરુષોવડે ચલાવાતું શાસનતંત્ર, આ બંનેના મમન્વયવાળું તંત્ર પ્રાપ્ત થાય. આવું શાસનતંત્ર દરેક દેશમાં સ્થાપિત થાય, તો રાષ્ટ્ર રાષ્ટ્ર વચ્ચે થતાં યુદ્ધો બહુધા અટકાવી શકાય.

હિંદમાં એક પ્રાચીન કથન છે કે “ પોતાનો જીવ જેમ પોતાને વહાલો છે, તેમ દરેક પ્રાણીને પણ વહાલો હોય છે.” આ નિયમે સમાજનીતિ અને વ્યક્તિના નૈતિક આદર્શો ઘડાવા જોઈએ. દૂકામાં “ જીવો અને જીવવા દો ” એ નીતિનો પાયો હોવો જોઈએ. જીવિષા દરેક પ્રાણીમાં છે અને દરેક પ્રાણી જીવનને ટકાવી રાખવાનો દેઠ સુધી પ્રયત્ન જાતી રાખે છે. પરંતુ પોતાના જીવનને ટકાવવા ઈચ્છનાર માણસે જોવું જોઈએ કે બીજાઓની પણ એ જ ઈચ્છા છે. આનો અર્થ એ થાય કે-મન, વચન અને કર્મથી આપણે અહિંસા આચરવી જોઈએ. અહિંસાના જે અર્થ છે. નકારાત્મક રીતે અહિંસા એટલે કોઈને ઈલા ન કરવી અને લાવાત્મક (positive) અથવા હકારાત્મક રીતે અહિંસા એટલે સર્વ પ્રત્યે દયા, કરુણા, સમભાવ. જગત પર કાયમી શાંતિ સ્થાપવી હોય તો અને તમામ લાવિ યુદ્ધોને અટકાવવાં હોય તો, સમાજ અને વ્યક્તિએ અહિંસાનું શુદ્ધ હૃદયથી ચહલ કરીને વર્તવું જોઈએ.

હવે છેલ્લે, ધર્મ ધર્મ વચ્ચેના મતભેદ પરત્વે અમે થોડુંક કહીશું. માણસમાં ધર્મલાવના સહજ છે, એમ કહી શકાય. આ ધર્મલાવનામાં એક તત્ત્વ એ છે કે માણસ પોતાનાથી ભિન્ન વસ્તુ તરફ પૂજ્યભાવથી જુવે છે. આ પૂજનીય વસ્તુને ઈશ્વર કહેવામાં આવે છે અને ઈશ્વર વિશેના ખ્યાલો

અમંજ્ય છે, અને બધાય પરસ્પર વિરુદ્ધ છે. ઈશ્વર વિશ્વનો સ્રષ્ટા છે, એમ કેટલાક કહે છે. બીજાઓએ આનો વિરોધ કર્યો છે. કેટલાક લોકોના મતે, ઈશ્વર માણસનાં પાપો દૂર કરે છે અને માણસને ઉચ્ચ દિવ્ય ભૂમિકા પર લઈ જાય છે. એથી વિરુદ્ધ મત પણ ઘણાનો છે. માનવ જાતમાં ધાર્મિક મતભેદો એટલા બધાં તો ઉત્પન્ન છે કે તેને લઈને ખૂનખાર લડાઈઓ લડાઈ છે. દાખલા તરીકે અત્યારે પણ કેાઈ બે માણસ વચ્ચે મતભેદનું કારણ ધર્મ બને છે. આવી બાબતોમાં અનેકાંતે બતાવેલો માર્ગ જ યોગ્ય છે. એકમતે ઈશ્વર સૃષ્ટિ બનાવે છે, ત્યારે બીજા મતે ઈશ્વર સ્રષ્ટા ન હોઈ શકે; કારણ કે એનાથી તો ઈશ્વર સાંત (Finite) બની જાય છે. વળી બીજો વિરોધ, ઉદ્ધારક ઈશ્વરની કલ્પના અને અનુધારક ઈશ્વરની વિચારસરણિ વચ્ચે છે. આ બંને વચ્ચેના વિરોધનું સમાધાન એક એવી ઈશ્વર-કલ્પનામાં છે કે જે બંનેને કબૂલ હોય. પ્રત્યેક પક્ષ એટલું તો કબૂલ કરે છે કે ત્યારે ઈશ્વર-સાક્ષાત્કાર થાય છે, ત્યારે માનવને એક ઉચ્ચપદ-‘આનંદપદ’ પ્રાપ્ત થાય છે. આ આનંદપદ દરેક માણસ પ્રાપ્ત કરી શકે છે, જે તે સ્વભાવમિદ્ધ હોય તો. ખ્રીસ્તી, યાહુદી અને મુસલમાન ધર્મોના ‘માનવ-અધ પતન વાદ, (Doctrine of fall) તેમજ આપણો કર્મ-નિયમ (જે એમ કહે છે કે દુઃખ એ દુઃકર્મનું ફળ છે) આ બધાં એમ માને છે કે માનવ મૂળ સ્વભાવે તો આનંદ-મય છે. માનવનો આત્મા એ જ ઈશ્વર છે, એમ જે આપણે માનીએ તો ઈશ્વર પરત્વે જેટલા વાદો છે-અને તેમાં મતભેદ છે, તે બધાનું સમાધાન થઈ જાય. ‘માનવ-જીવાત્મા’ના અર્થમાં ઈશ્વરને ઘટાવીએ, તો અસુક અશે તે સ્રષ્ટા છે, કારણ કે પોતાના બાવીનો તે નિર્માતા છે, પરંતુ મૂળથી જ

શુદ્ધ ‘માનવ-જીવાત્મા’ના અર્થમાં ઈશ્વરને ઘટાવીએ, તો તે સૃષ્ટિ નથી; કારણ કે શુદ્ધ આત્માને અને જગતને શું લાગે-વળગે? વળી માણસ પોતાની ચારિત્ર્યશુદ્ધિ વડે જ પોતાનો ઉદ્ધાર કરી શકે અને સ્વભાવથી એ આનંદમય છે આ હકીકત પુરવાર કરે છે કે ઉધ્ધારક પ્રભુની કલ્પના ખીન-જરૂરી છે. “માનવ-જીવાત્મા”ના અર્થમાં ઈશ્વર અમુક અંશે ઉધ્ધારક છે અને અમુક અંશે નથી, એમ કહેવું યથાર્થ છે. ઈશ્વર પરત્વે આવો ખ્યાલ જ ઈશ્વર વિષયક ખીન પરસ્પર અધકતા વાદોનો અંત લાવી શકે. પાર્મિક મંત્રોમાં રહેલા મત-ભેદોનું નિવારણ એ વિશ્વ-શાંતિ સ્થાપવામાં એક ખૂબ આવશ્યક તત્ત્વ છે. આમ આપણે કહી શકીએ કે, આજના મળગતા પ્રશ્નોનો એટલે કે અજ્ઞતા વિશ્વ યુદ્ધને નિવારવાના પ્રશ્નોનો સંપૂર્ણ ઉકેલ અનેકાંતવાદ જ લાવી શકે છે, માટે જગતને અનેકાંતવાદની ણહુ જરૂર છે.

‘શુભં ભૂયાત્સર્વજંતૂનામ ।’



વિશેષ નામનો સૂચિ

એરિસ્ટોટલ	૧૪૮	બર્ફલી	૪૭
એલેક્ઝાન્ડર	૧૫૪, ૧૫૫, ૧૫૬	ભામતીકાર	૯૪, ૯૫, ૯૬
એનેસીક્રીટસ	, ૧૫૫	ભામાયા	, ૧૫૪
કેન્ટ	૧૫, ૪૮, ૧૪૯	મધ્ય	૧૨
કલિંગ	૧૫૪	મદાપીરસ્વામી	૩૦
કેલેનસ	૧૫૫	માર્સલ-	૪૬
કાલિદાસ	૧૫૭	માર્સલ ટીટી	૭૧, ૧૨૫
ખારવેલ	૧૫૪	સમાનુજ	૧૨, ૮૫
ચર્ચીલ	૪૭	રાજેન્દ્રપ્રસાદ	૬૫
ચન્દ્રગુપ્ત	૧૫૩	લાઇબનીઝ	૩૮, ૩૯, ૧૪૯
ચુપીટર	૧૫૫	લામાર્ક	૪૦, ૪૧
ફ્રેન્ચ	૭૧, ૧૫૬	લોક	૪૭
ડીનીઝ	૪૨, ૪૩	ગ્રોપનહોર	૩૯, ૪૧
ડાયોઝનીસ	૧૫૫	શંકરાચાર્ય	૯૪
તક્ષશીલા	૧૫૪, ૧૫૫	સ્પીનોઝા	૩૮, ૩૯, ૧૪૮
ધર્મોત્તર	૧૬	સ્પેન્સર	૪૧, ૧૪૯
નિંબાર્ક	, ૧૨	સર બી. એલ. મિત્ર	૬૫
પરમેનાઇડીઝ	૩૮, ૩૯	સ્ટેલીન	૧૫૬
પાટલિપુત્ર	૪૪	હેગલ ૩૩, ૩૬, ૪૧, ૪૮, ૧૪૯	
પ્લેટો	૧૪૮	હેરકલાર્ક્રિસ	૩૮
પ્લુટી	૧૫૫	હર્બર્ટ સ્પેન્સર	૪૦
		લિટલર	૪૫, ૧૫૧